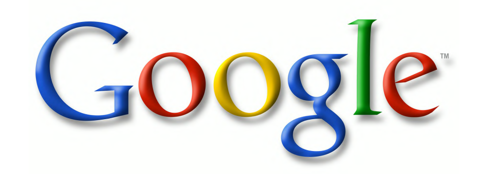
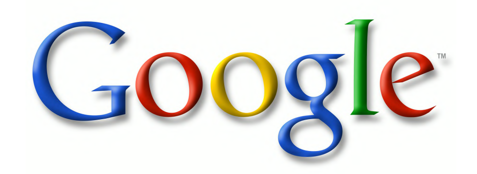
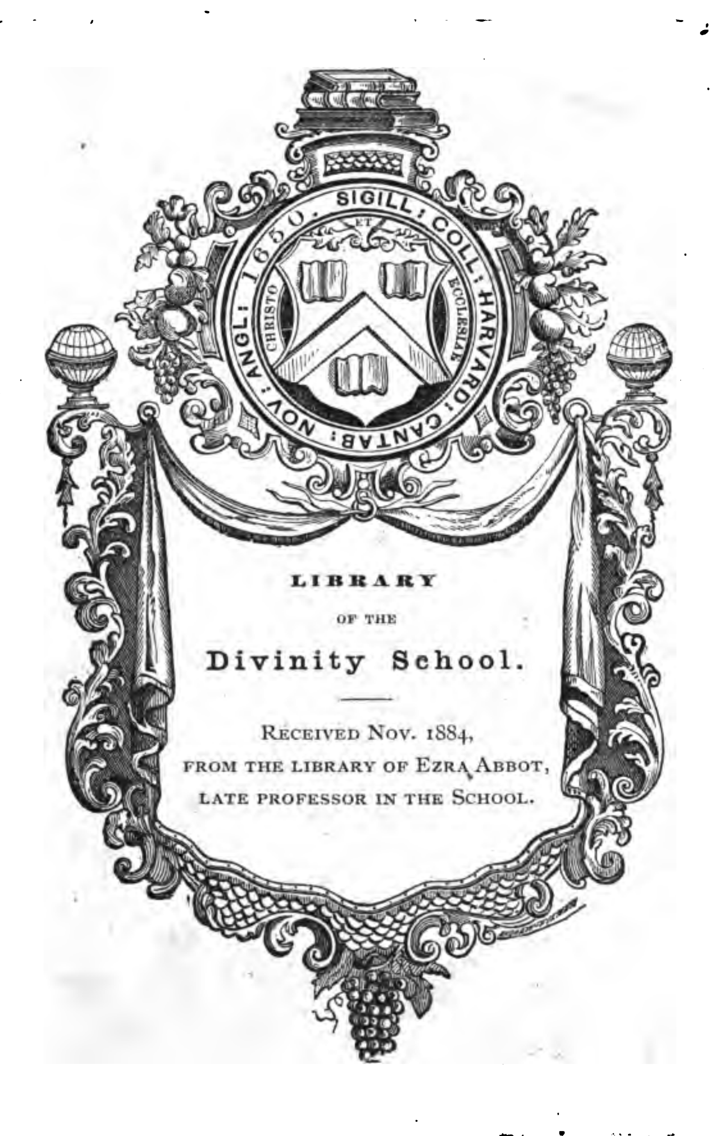


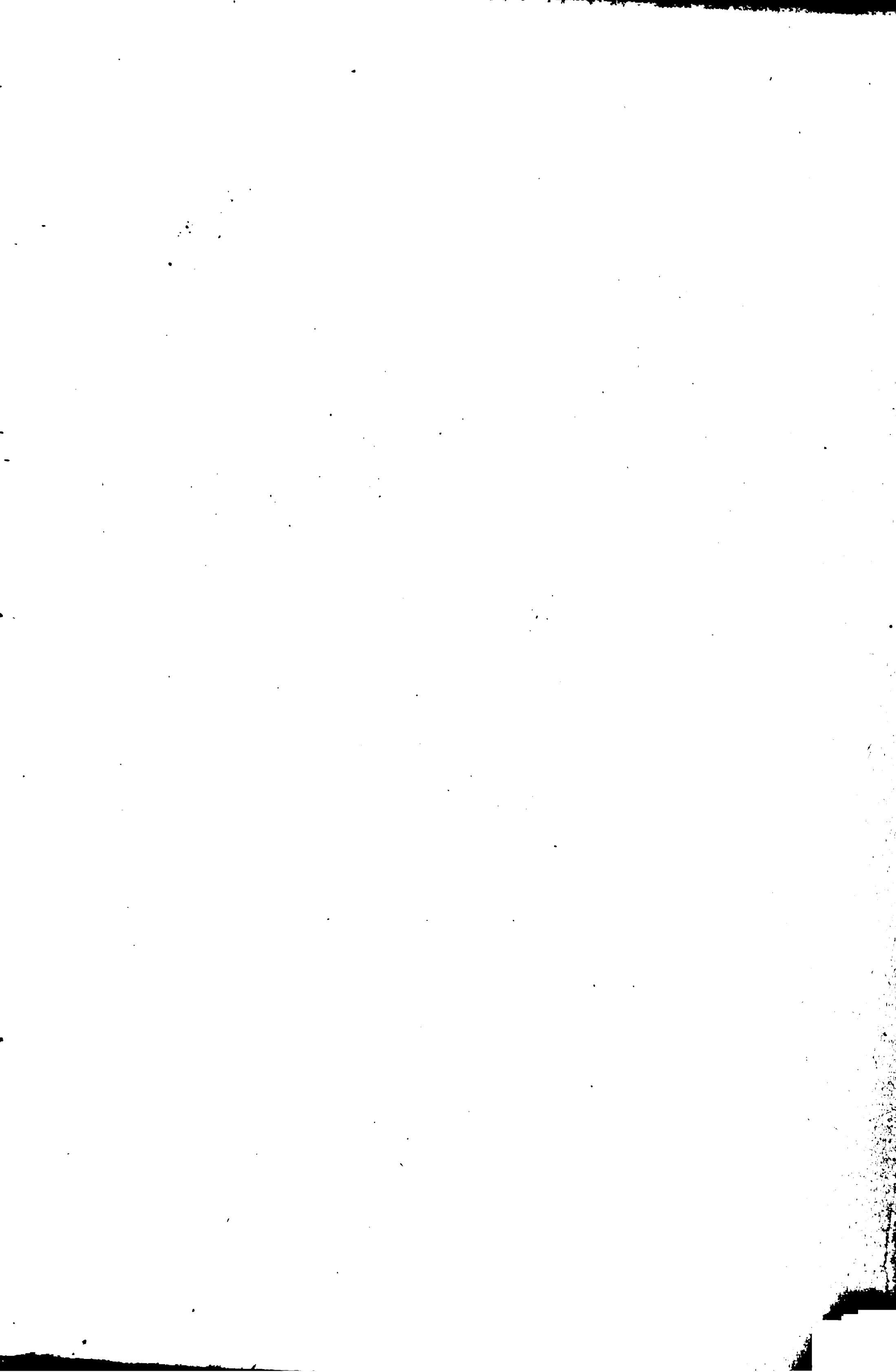




HARVARD LIBRARY
2517 G
RVARD DEPOSITORY
BRITTLE BOOK


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
LIBRARY
OF THE
Divinity School.
RECEIVED NOV. 1884,
FROM THE LIBRARY OF EZRA ABBOT,
LATE PROFESSOR IN THE SCHOOL.





Die
Kirche Christi
und
ihre Zeugen
oder die
Kirchengeschichte in Biographieen

durch

Friedrich Böhringer.

Fünfter Band.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage:

2. Ausgabe.

Stuttgart.

Meyer & Zeller's Verlag.
(Friedrich Vogel.)

1874.

Die

Alte Kirche.

Fünfter Theil.

Des

dritten zweite und des vierten Jahrhunderts
erste Hälfte.

Von

Friedrich Böhringer.

Inhalt:

Origenes und sein Lehrer Klemens,
oder
die alexandrinische und innerkirchliche Gnosis des Christenthums.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage:

2. Ausgabe.

Stuttgart.

Meyer & Zeller's Verlag.
(Friedrich Vogel.)

1874.

Origenes.

»Wie das Auge von Natur Licht sucht, und unser Körper Speisen und Getränke von Natur begehrt, so trägt unser Geist in sich das Verlangen, die Wahrheit Gottes und die Ursachen der Dinge zu erkennen; es ist ihm eigenthümlich und angeboren. Ein solches Verlangen haben wir aber von Gott nicht erhalten, dass es nie sollte noch könnte erfüllt werden; sonst wäre ja von dem Schöpfer die Liebe zur Wahrheit offenbar vergebens in unsern Geist gepflanzt. Wer daher in diesem Leben mit höchster Arbeit frommen und religiösen Studien obgelegen, der hat, wie wenig es auch sein mag, was er aus den vielen und unermesslichen Schätzen der göttlichen Wissenschaft schöpft, doch eben dadurch, dass er seinen Geist auf solche Beschäftigung richtet, und in solchem Verlangen sich bewegt, einen nicht geringen Gewinn, und wäre es auch nur schon darin, dass er durch solche Arbeit und Neigung seinen Geist zur Erfassung des künftigen Unterrichts fähiger gemacht und vorbereitet hat.“ Orig. de princ. II, 11, 4.

Welch ein ganz anderer Geist als in den Karthagern Tertullian und Cyprian tritt uns in den Alexandrinern Klemens und Origenes entgegen! Man pflegt diese Geistesrichtung kurzweg als die alexandrinische zu bezeichnen. Und allerdings, wie viel davon auch auf Rechnung des Wirkens der ebengenannten Männer fällt, gewiss ist, dass sie selbst, diese Männer, in ihrer Geistesart durch die bereits vorhandene und vorgefundene Richtung wesentlich bestimmt wurden, und dass sie von dem Boden, dem sie angehörten, nicht weniger empfingen, als ihm wieder zurückgaben.

Alexandria, diese geniale Schöpfung Alexanders, hatte von vornherein die Bedeutung und Aufgabe, den Orient mit dem Occident der alten Welt, in deren Mitte es lag, zu vermitteln, und diess nicht bloss in den äussern Dingen, in Han-

del und Verkehr, sondern auch in den geistigen und literarischen. In der That hier war der Stapelplatz des Welthandels, aber auch der Weltmarkt antiker Gelehrsamkeit, gleichsam die grosse Universität des Alterthums; die Weltstadt war eine Weltvermittlungsstadt.

Diese Vermittlung und Vermischung des Morgenländischen und Abendländischen finden wir gerade auch auf dem Gebiet, das uns zunächst beschäftigt, dem religionsphilosophischen. Auf jüdischem Boden ward sie durch den alexandrinischen Juden Philo, den überlebenden Zeitgenossen Jesu, vollzogen; und dasselbe Phänomen, das sich zuerst innerhalb des Judenthums bemerklich gemacht, wiederholte sich auf alexandrinischem Boden bald auch innerhalb des Christenthums — unter Vermittlung Philos; wir meinen die Vermählung des Christenthums mit hellenischen Spekulationen in der Gnosis.

Es gibt wohl kaum einen einzelnen Punkt, an dem dies so deutlich hervortritt, als die Logosidee, die in dieser alexandrinischen Religionsphilosophie eine so grosse Rolle spielt, in der jüdischen wie in der christlichen, auf welche letztere sie von jener herüber verpflanzt wurde. Offenbar hat dieses ächt alexandrinische Gewächs eine doppelte Wurzel, eine jüdische und eine hellenische. Jene findet sich in der Idee der göttlichen „Weisheit,“ wie sie in der jüdischen Spruch- und Reflexionsliteratur, besonders in den Proverbien, in Jesus Sirach und der Weisheit Salomons gezeichnet wird, auch wohl, selbst redend eingeführt, selbst sich zeichnet, — „als die von Gott bereitet sei vor seinen übrigen Werken als der Anfang seines Handelns, bei seinem Weltschaffen als Künstlerin ihm zur Seite und sein Ergötzen gewesen sei, wie sie hinwiederum an den Menschenkindern ihr Ergötzen habe (Prov. 7, 22 ff.), als der Ausfluss der Herrlichkeit Gottes und der Abglanz des ewigen Lichtes, der weltordnende Gottesgeist, der insbesondere in den Seelen der Frommen seine Wohnung nehme“ (Weisheit 7, 25 ff.; Jes. Sirach Kap. 24). Seine griechische Wurzel aber hat dieser Logosbegriff in demjenigen System der griechischen Philosophie, welches mit dem platonischen weitaus den grössten, noch lange nicht genug anerkannten Einfluss auf die alexandrinische Religionsphilosophie geübt hat,

in dem stoischen nämlich, das zur Bezeichnung der die Welt durchdringenden, sie künstlerisch bildenden göttlichen Vernunft, der Weltseele bei Plato, „denselben Ausdruck gebrauchte, durch den die alexandrinische Uebersetzung des A. Testaments und die griechisch redenden Juden überhaupt das göttliche Schöpferwort bezeichneten, den Ausdruck: Logos, welcher vermöge einer Eigenheit der griechischen Sprache zugleich Vernunft und Wort bedeutet.“ Indem nun die alexandrinische Religionsphilosophie diese beiden Begriffe kombinirte, gewann sie den ihr eigenthümlichen Logos-Ausdruck und -Begriff. Der letzte Schritt in dieser Richtung war dann, den so gewonnenen Logosbegriff auf den geschichtlichen Jesus als den Messias oder Christus überzutragen, der, unter diesen Gesichtspunkt gestellt, als der Mittler zwischen Gott und der Welt nicht blos im Sittlich-Religiösen, sondern auch im metaphysischen Sinne erscheint.

Wo, wie in Alexandrien, die verschiedenartigsten Geistesrichtungen zusammentrafen, machte sich indessen nicht bloss das Bedürfniss einer gewissen Verschmelzung, beziehungsweise Ausgleichung geltend, sondern auch, da hier der Blick ein anderer, ein freierer und allgemeinerer war, als in der Enge eines abgeschlossenen Terrains, das weitere, einen wo möglich hohen Standpunkt zu gewinnen, in religiösen Dingen somit nichts anzunehmen, was sich nicht als vernunftgemäss erweisen lasse, oder doch, da in der Regel der Mensch, ehe er zu selbstständigem Denken gekommen ist, seine religiösen Eindrücke nach einer bestimmten Richtung hin aus seiner Umgebung und durch seine Erziehung schon empfangen hat, das, was man nun einmal religiös verehrt und glaubt, als vernunftgemäss sich zurecht zu legen und darzustellen.

In Vorstehendem versuchten wir in einigen Hauptstrichen Werden und Wesen der Gnosis, welche in Alexandrien, versteht sich immerhin nur in den durch ihren Bildungsstand und nach ihrem Bildungsgang hiefür disponirten Kreisen, ihre Geburtsstätte und recht eigentlich ihre Heimat hatte, begreiflich und anschaulich zu machen. Die christliche, die auf die jüdische folgte, hat sich aber alsbald in zwei Hauptrichtungen gespalten. Die eine liess sich so rücksichtslos und unbedingt in

ihren religionsphilosophischen Spekulationen und Gebilden gehen, dass sie selbst den Fundamentalartikel des christlichen Bewusstseins, den Monotheismus, sowie den historischen Boden des Christenthums Preis gab; und so ward sie, wenn sie auch eine christliche sein wollte, insofern sie Christus, so oder so gefasst, eine wesentliche Stellung in ihrem Weltentwicklungsprozess einnehmen liess, zur häretischen Gnosis. Die andere dagegen band sich mehr oder weniger noch an das allgemeine kirchliche Bewusstsein und die Bestimmungen desselben. Insofern stellte sie sich der häretischen gegenüber als die kirchliche. Nichtsdestoweniger aber wollte sie Gnosis sein und bleiben, wenn auch kirchliche, und insofern stellte sie sich auch dem gemeinen Kirchenglauben, in welchem sie zwar eine nothwendige Voraussetzung ihrer selbst, aber doch immer nur die unterste Stufe des christlichen Bewusstseins anerkannte, als das wahrhaft verstandene, das geistige Christenthum gegenüber.

Dass hier der Geist ein anderer ist, als den wir in Irenäus und Tertullian — um von Cyprian zu schweigen — wahrgenommen haben, liegt auf der Hand. Nicht dass diesen nicht auch das Christenthum die höchste Vernunft gewesen wäre, und dass sie nicht gestrebt hätten, dasselbe als die rationale Religion auch nachzuweisen und darzustellen; aber im Kampfe wider die „falsche“ Gnosis war doch ihr Hauptbestreben darauf gerichtet gewesen, den Glaubensinhalt der katholischen Kirche festzustellen und in bestimmten Sätzen zu formuliren und zu fixiren. Zwar haben diess auch die Gnostiker der alexandrinischen Kirche nicht ganz unterlassen; aber doch war die Erfassung des Christenthums als einer Religion des Geistes und die Erhebung des Glaubens zum Wissen ihnen die Hauptsache; weit entfernt mit der häretischen Gnosis das Wesen der Gnosis selbst zu verwerfen, galt es ihnen als eine Sache der christlichen Vollkommenheit, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten.

Der Mann aber, der nicht nur als ein Repräsentant dieser Gnosis, sondern in Wahrheit als ihr Höhepunkt gelten darf, ist Origenes.

A. Die Lebensgeschichte des Origenes.

Das Leben des Origenes zerfällt in zwei grosse Hauptabschnitte: in eine alexandrinische Periode, welche die Zeit von seiner Geburt bis zu seiner Entweichung aus Alexandria im Jahre 230 umfasst, und in eine palästinensische, welche von da bis zu seinem Tode geht und von seiner Ansiedelung in Cäsarea ihre Bezeichnung trägt. Doch nur das Terrain, nicht die Art und Weise seiner Thätigkeit wechselte: immer hier wie dort, später wie früher dieselbe unausgesetzte Arbeit im Dienst einer christlichen Gnosis, literarisch wie katechetisch, nur dass hier noch eine eigentlich kirchliche hinzutritt, die Vorträge in der Kirche an die Gemeinde; dieselbe Bekenntnisstreue und Opferfreudigkeit im Greise, wie vordem im Jüngling. Man könnte dieses Leben das Stillleben eines christlichen Gelehrten und Lehrers nennen, wenn es nicht auch seine Martyrien gehabt hätte, und zwar nicht bloss jene, die den treuen Christen von Seiten der heidnischen Staatsgewalt trafen, sondern auch solche, die aus der Mitte der christlichen Kirche selbst von dem Neid, der Eifersucht, dem beleidigten hierarchischen Stolze über den Mann kamen, der so hoch da stand. Es ist ihm das aber wieder reichlich vergütet worden durch die Verehrung, Hingebung und Liebe seiner zahlreichen Schüler, Anhänger und Freunde nah und fern.

Das Meiste, was wir von dem Leben dieses Mannes, besonders von der Jugendzeit wissen, verdanken wir Eusebius, der in seiner Kirchengeschichte fast ein ganzes Buch, das sechste, dem Andenken des von ihm so hoch verehrten Meisters gewidmet und mit Mittheilungen über ihn und was mit ihm zusammenhängt angefüllt hat. Er hatte in Gemeinschaft mit seinem älteren Freund Pamphilus noch ein eigenes grösseres Werk, eine Apologie des O., in sechs Büchern, deren

zweites das Leben enthielt, geschrieben, auf die er auch in seiner Kirchengeschichte[1] verweist. Sie ist aber bis auf wenige Fragmente verloren gegangen. So werthvoll nun die Mittheilungen des Eusebius sind, so müssen wir uns doch stets erinnern, dass es nicht ein Zeitgenosse ist, der hier schreibt, denn Eusebius verfasste seine Kirchengeschichte als Bischof von Cäsarea (gewählt um 314), sondern ein fast um ein Jahrhundert Späterer, der, was er über O. berichtet, zum Theil der zu seiner Zeit noch vorhandenen Korrespondenz desselben entnahm, zum Theil aber auch, wie er selbst sagt[2], aus mündlichen Mittheilungen von Schülern, deren einige zu seiner Zeit noch gelebt hätten, also doch immerhin mehr oder weniger aus traditioneller Quelle schöpfte. Was noch Spätere, wie Hieronymus, in seinen jüngern Jahren ein ebenso eifriger Bewunderer als in seinen späteren ein leidenschaftlicher Ankläger des grossen Alexandriners, was der Presbyter Rufinus von Aquileja, was Epiphanius über ihn mitgetheilt haben, ist entweder mit wenigen Ausnahmen eben aus Eusebius geschöpft oder betrifft nicht sowohl sein Leben, als seine geistigen Arbeiten. Seine eigenen Schriften, so weit sie uns erhalten sind, lassen uns zwar den Geist des Mannes klar erkennen; an Notizen aber über sein äusseres Leben sind sie ungemein arm; von den vielen Briefen, die er selbst geschrieben hat, und die an ihn geschrieben wurden, sind nur ein paar auf uns gekommen.

[1] 6, 23.

[2] K. G. 6, 2.

I. Von seiner Geburt bis zu seiner Entfernung aus Alexandrien im Jahre 230: die alexandrinische Periode.

Des O. Herkunft und erste Jugendzeit.

Origenes, mit dem Zunamen Adamantius (der Stählerne), ist geboren um's Jahr 185 in Alexandrien, wie allgemein angenommen wird; der erstgeborne Sohn christlicher Eltern. Sein Vater, Leonides, war nach allen Anzeichen ein ebenso wissenschaftlich gebildeter wie frommer Mann. Man vermuthet, er sei Lehrer der griechischen Sprache und Literatur gewesen; denn in der zahlreichen und gebildeten Christen-

gemeinde zu Alexandrien gab es bereits auch christliche Rhetoren und Grammatiker, so dass hier wenigstens die Kinder christlicher Eltern nicht genöthigt waren, heidnische Schulen besuchen zu müssen (vergl. I, 2 S. 112). Er gab seinem Sohn den ersten Unterricht in jenen vorbereitenden Disciplinen, in denen damals die Knaben unterwiesen wurden: Grammatik, Mathematik, Logik, Rhetorik. Aber nicht minder liess er sich dessen religiöse Bildung angelegen sein; kein Tag verging, da nicht der Knabe einige Abschnitte der heil. Schrift lesen, auswendig lernen und hersagen musste. Schon jetzt soll sich in ihm jener kritisch-mystische Geist, der den späteren O. in seiner Auffassung der heil. Schrift charakterisirt, bemerklich gemacht haben; in so Manches, was er hier las, scheint er sich, wenn er es wörtlich nehmen sollte, nicht haben finden können, besonders im A. T.; es mochte ihn wohl nicht ganz Gottes würdig dünken. Indessen darum an der vorausgesetzten Göttlichkeit des heil. Buches zu zweifeln oder an ihm Anstoss zu nehmen, kam ihm nicht in den Sinn; aber auch das nicht, es rein historisch zu verstehen; und so trieb es ihn denn, hinter dem Buchstaben Geheimnissvolles und ein Tieferes zu wittern und zu suchen. Nicht selten soll er, wie Eusebius sagt, mit seinen Fragen, was doch der Sinn dieser oder jener Stelle der von Gott eingegebenen Schrift sei, den Vater in Verlegenheit gesetzt haben. Der habe ihm zwar dies vorwitzige Grübeln verwiesen und ihn ermahnt, „nichts erforschen zu wollen, was über seine Fassungskraft und den vorliegenden Sinn der heil. Schrift ginge"; insgeheim aber habe er doch seine Freude daran gehabt und Gott gedankt, dass er ihn gewürdigt, Vater eines solchen Sohnes zu sein. Offenbar ahnte er in diesen ersten Regungen einen Geist, der mehr als Gewöhnliches, der etwas Ausserordentliches zu werden versprach. Es ist rührend, wenn man liest, wie er, wenn der Knabe geschlafen, zum öfteren dessen Brust entblösst und sie mit Ehrfurcht geküsst habe als eine Wohnstätte des göttlichen Geistes'. 'ibid.

Als O. dem väterlichen Unterricht entwachsen war, besuchte er, wiewohl kaum ein angehender Jüngling, aber frühreif, die Katechetenschule, welcher damals Klemens vorstand.

Wir müssen hier ein Bild von diesem bedeutenden Manne geben, der als der geistige Vater des O. zu betrachten ist.

Sein Lehrer Klemens.

Titus Flavius Klemens mag in der Mitte des zweiten Jahrhunderts geboren sein; Gewisses wissen wir darüber nicht. Ob Athen oder Alexandrien sein Geburtsort gewesen, darüber waren die Alten schon uneins. Sein Beiname, „der Alexandriner“, kann sich eben so gut auf seinen künftigen Lehr- und Wirkungskreis als auf seinen Geburtsort beziehen. Zuverlässiger ist die Nachricht, dass seine Aeltern dem Heidenthum zugethan waren; er selbst, wie er von sich bekennt, war in gleichen Grundsätzen erzogen worden. — Wenig, fast nichts wissen wir von seiner Jugendgeschichte. Es ist diess ein grosser Verlust. So Manches, was das spätere Leben eines bedeutenden Mannes aufweist, lässt sich anknüpfen an die Jugendentwickelung oder durch diese erklären.

Jedenfalls muss Klemens einen gründlichen Unterricht empfangen haben. Das weite Gebiet der hellenischen Literatur wurde von ihm umfasst, und selbst mit den Heimlichkeiten der griechischen Mysterien scheint er sich vertraut gemacht zu haben; wenigstens weisen hierauf manche Stellen in seinen Schriften hin. Er blieb aber unbefriedigt, und nur das Christenthum konnte seinen heissen Durst nach Wahrheit stillen. Die äussern Umstände, welche auf sein Gemüth eingewirkt haben mochten und ihn bestimmten, Christ zu werden, sind nicht, wie bei so vielen Andern, bekannt geworden. Vielleicht waren sie überhaupt von keinem Einfluss, und sein Uebertritt mehr nur natürliches Resultat seiner geistigen Entwickelung. Auch Zeit und Ort desselben kennen wir nicht.

Mit diesem Uebertritt schliesst die erste Periode seines Lebens, die heidnisch-hellenische. Die Schätze des Hellenismus und seine Heimlichkeiten lagen vor ihm aufgeschlossen; bereichert mit dieser wissenschaftlichen und schönen Bildung trat er nun an das Christenthum.

Wie er früher den Studien der griechischen Literatur mit allem Eifer obgelegen, so trieb es ihn nun eben so entschieden zu einer gründlichen und vollständigen Kenntniss des Christenthums. Er begnügte sich aber nicht bloss mit einsamen Studien und Betrachtungen. Nach der guten Sitte

der damaligen Zeit wollte er auf eigene Erfahrungen ausgehen, selbst sehen, selbst hören, selbst erleben. Er unternahm grosse Reisen nach dem Orient und Occident, durch Griechenland, Unteritalien, Syrien, Palästina und Aegypten. Wo er einen gründlichen, frommen Lehrer des Christenthums traf, setzte er sich alsbald zu seinen Füssen. Er weiss sich glücklich, dass er so ehrwürdige Männer gefunden. Eines seiner Hauptwerke nennt er ein Bild und einen Schattenriss jener klaren und seelenvollen Reden, welche er einst zu hören gewürdigt worden. Seine Lehrer seien, so rühmt er von ihnen, noch Apostelschüler oder Schüler ihrer Schüler gewesen, Männer, welche die Ueberlieferung der reinen, seligmachenden Lehre bewahrt und solchen ächt apostolischen Samen auch in die Herzen ihrer Schüler eingepflanzt hätten. Doch an Einem vor allen hing er, Einen vor allen preist er. „Gleich der sizilianischen Biene, sagt er von ihm, pflückte er die Blüthen von der apostolischen und prophetischen Wiesenflur und erfüllte die Gemüther der Zuhörer mit ächter, lauterer Erkenntniss.“ Dieser Lehrer war Pantänus. Leider ist uns von ihm wenig bekannt, weder sein Vaterland, noch seine Aeltern, noch sein Bildungsgang; gewiss ist, dass er Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien war, wohl der erste von Bedeutung.

Für den christlichen Unterricht bestand in Alexandrien schon seit längerer Zeit eine Anstalt. Ihr Zweck war nicht allein christliche Jünglinge, die einen gründlicheren Unterricht im Christenthum suchten, zu unterweisen, sondern auch gelehrte Heiden, besonders jüngere, für den christlichen Glauben zu gewinnen. Man sieht: die Schule war grossentheils hervorgerufen durch das Bedürfniss der gelehrten Alexandria; dem entsprach auch der Unterricht, der für die Einen einfacher, für die Andern umfassender war. Es richtete sich die Lehrart, mannigfach wie in den Schulen der Philosophen, eben ganz nach den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Einzelnen; nicht selten wechselte Frage und Antwort. Den Hauptgegenstand des Unterrichts, woran sich philosophische, moralische, dogmatische Exkurse anschlossen, bildete die Erklärung der h. Schriften. So wurde die Schule eine eigent-

liche theologische Bildungsanstalt. Hier nun wirkte Pantänus in Wort und Schrift.

Klemens war keiner von jenen Geistern, welche, wenn sie in eine neue Richtung eingetreten sind, mit der frühern hart abbrechen, und deren Leben sich nur in Gegensätzen bewegt. Einer seiner liebsten Gedanken ist, die Menschengeschichte als Menschenerziehung aufzufassen, die von Stufe zu Stufe geht.

Ein solcher Mann war, wenn irgendwo, in Alexandrien und zwar als Lehrer an der Katechetenschule an seinem Platz. Wir finden ihn denn auch erst als Gehülfen des Pantänus, dann als Nachfolger desselben,— des grossen Lehrers grösserer Schüler. Näheres jedoch wissen wir nichts weder über sein Verhältniss zu Pantänus an der Katechetenschule, noch über den Zeitpunkt, da er die Lehrstelle an ihr antrat.

In seinen Lehrvorträgen scheint er einen Stufengang beobachtet zu haben. Wenigstens hat er dies als Schriftsteller gethan. Wir gewahren dies in seinen Hauptwerken, die auf uns gekommen sind. Das erste führt den Titel: „Ermahnungsrede an die Hellenen“; es hat den Zweck, das Vernunftwidrige und Unsittliche des Heidenthums darzuthun und die Heiden zur Annahme des christlichen Glaubens zu bewegen. Das zweite ist überschrieben: „Pädagog“, d. h. Erzieher und Führer auf dem Wege des Heils, für solche, die, bereits gläubig, nun auch zu einem christlichen Leben sollen angeleitet werden. Diess Werk hat einen durchaus praktischen Zweck und ist eine Art Sittenlehre. Die dritte Schrift sind die vermischten Abhandlungen (Stromata). Sie sollen die aus dem Heidenthum herausgeführten und sittlich umgebildeten Seelen mit dem Wesen der christlichen Erkenntniss, der Gnosis bekannt machen. Diese drei Schriften bilden, wie man deutlich sieht, ein planmässig angelegtes und zusammenhängendes Ganze, eine Trilogie. Es breitet sich in ihnen eine ausserordentliche Gelehrsamkeit aus; die letztern insbesondere sind wahre Fundgruben; aber hin und wieder werden sie durch ihre Ueberfülle erdrückend. Der Styl ist bilderreich, zuweilen dunkel, mitunter schwülstig; die Methode nicht streng logisch, von Einem zum Andern

überspringend, wie Klemens selbst bekennt, nicht ohne Absicht.

Den Mittelpunkt seiner Gnosis bildet, ächt alexandrinisch, die Logoslehre.

Gott, als der unendliche, ist in seinem Ansich nicht erkennbar, nicht demonstrirbar. Nur im Logos hat er sich geoffenbart, seinem Gleichbild und Abdruck, dem die Fülle seiner Vollkommenheit wesenhaft inne wohnt. Anfangsloser Anfang, Erstling der Wesen und erstes Glied in der Kette derselben ist er zugleich Organ der gesammten göttlichen Wirksamkeit, das Prinzip der Bewegung, der Schöpfer der Welt, der Herr und Urvater des ganzen Geisterreichs, die absolute Wahrheit, die Quelle des Lichtes und des Lebens, der Urheber des Guten und die allgemeine Vernunft, die in Alle ergossen; „die vollkommenste, heiligste, hegemonische Kraft, die königliche und aufs Wohlthätigste wirkende Natur, dem allein Allmächtigen die allernächste, die Alles nach dem Willen des Vaters regiert und das Steuerruder des Ganzen aufs Beste führt, mit nie ermüdender, unzerstörbarer Kraft Alles wirkend, in die geheimsten Gedanken Gottes hineinschauend; denn nie weicht der Sohn von seiner Warte, nicht getheilt, nicht getrennt, nicht von einem Orte an einen andern übergehend, immer und überall gegenwärtig, von nichts umfassbar, ganz Geist, ganz Licht, ganz Alles sehend, Alles hörend, Alles wissend, mit Macht die Mächte durchforschend."

Der Logos ist also die grosse ideale Einheit der Welt; „Gott ist Eins, aber der Sohn ist nicht in derselben Weise Eins; er befasst in seiner Einheit Alles; alle Kräfte laufen in ihm wie in einem Kreis zusammen, und deshalb heisst er das A und das O, denn in ihm geht der Anfang wieder ins Ende zurück. Der Vater ist die absolute Monas, der Sohn die konkrete."

Wie nun der Sohn das Prinzip von Allem, so ist er auch, diess ist die weitere Entwickelung, der grosse Hohepriester, durch dessen vermittelnde Thätigkeit Alles zur Einheit mit Gott erhoben wird. „Der allein Gute, Allherrscher, bewirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den

Sohn die Erlösung; an dem Bösen aber hat er keinen Theil." Und zur Erlösung des Ganzen ist von dem Herrn des Ganzen Alles geordnet, sowohl im Allgemeinen, als im Einzelnen.

Dieses Moment wird nun von der klementinischen Gnosis weltgeschichtlich im Judenthum und Heidenthum nachgewiesen, welche beide, nur auf verschiedene Weise, auf's Christenthum vorbereiteten. „Es ist ein und derselbe Gott, der von den Griechen und Juden erkannt wurde, von jenen heidnisch, von diesen jüdisch, von uns auf eine neue und geistige Art. Derselbe Gott, der die beiden Testamente gegeben, hat den Griechen die Philosophie mitgetheilt, durch welche er unter ihnen sich verherrlicht hat. Und wie Gott die Juden retten wollte, indem er ihnen Propheten gab, so hat er auch unter den Griechen je die Trefflichsten erweckt und sie aus dem Volke hervorgehoben, je nachdem sie für seine Wohlthaten empfänglich waren, auf dass sie ihm dieneten als Propheten unter ihren Völkern, in ihrer eigenen Sprache.... Wie das Evangelium gekommen ist zu seiner Zeit, so zu ihrer Zeit das Gesetz und die Propheten den Juden, und den Heiden die Philosophie, ihre Ohren an die Verkündigung des Evangeliums zu gewöhnen." Wenn so Klemens der hellenischen Philosophie einen propädeutischen, pädagogischen Werth zuerkennt, so geht er doch nie über diese Grenze hinaus. Sie ist ihm ein wesentliches Moment in dem Erziehungsplane Gottes, aber nur ein Moment, und die ewige Wahrheit in ihr eine vielfach „zerstückelte, wie dort in der Mythologie von Dionysos erzählt wird." Er scheint ihr sogar ihre eigenthümliche Bedeutung wieder zu nehmen und mit sich in einen Widerspruch zu treten, wenn er sie, hierin dem Philo und Justin folgend, als jünger darstellt denn die hebräische Weisheit, wenn er sagt, das Beste und Wahrste, was sich in ihr finde, sei nur aus den Schriften des A. Testamentes entlehnt; ja wenn er von einem Raube spricht, den die Griechen an den Hebräern begangen. Hin und wieder spricht er selbst von einem Teufel, der sich in einen Lichtengel umgestalte, und spielt dabei auf den Ursprung der Philosophie an; an andern Stellen bezeichnet er die niederen gefallenen Engel, welche

noch manche Rückerinnerungen an ihren früheren Zustand bewahrten, als die Vermittler der griechischen Philosophie.

Fast in den entgegengesetzten Fehler ist Klemens in Bezug auf die alttestamentliche Religion gefallen. Zwar im Verhältniss zum Christenthum ist sie ihm unter dem Titel des Gesetzes und der Propheten auch nur eine Vorstufe gleich der Philosophie, nur auf dem Boden des Volkes Gottes, wie diese auf dem der heidnischen Welt; aber in Wahrheit weiss er doch keinen realen Fortschritt von der alttestamentlichen Stufe zu der Höhe des Christenthums nachzuweisen, wenn dieses letztere blos die Enthüllung und Verwirklichung des dort noch Verhüllten und nur erst prophetisch Verkündeten sein soll. Denn was ist dies anders als doch nur ein formaler Fortschritt? Doch diese Identifizirung des alt- und neutestamentlichen Inhalts ist nicht blos unserm Klemens eigen, der indessen darin es wieder bessert, wenn er hin und wieder die Liebe und das Gefühl der Kindschaft Gottes als die eigenthümliche Herrlichkeit des Christen im Unterschiede von der noch untergeordneten Stufe der Furcht Gottes, welche dem Judenthum eigen, hervorhebt.

Im Verhältniss zur hellenischen Philosophie ist ihm das Christenthum die wahre Philosophie, die absolute, die ungetheilte Wahrheit, in der das, was sonst zerstreut und isolirt war, wie die zusammengehörigen Glieder eines zerrissenen Leibes, wieder vereinigt und zur ursprünglichen Einheit gediehen ist. „Der Aufgang des Lichts hat Alles ins Licht gestellt;... jetzt ist Alles Athen, Alles Griechenland geworden."

In seinem eigensten, innersten Mittelpunkt aber ist unserm Klemens das Christenthum die persönlich und Fleisch gewordene Offenbarung des Logos, und als solche absolute göttliche Offenbarung, die absolute Religion, so dass es erst seit und durch J. Christus ein wahres und volles Bewusstsein des Göttlichen in der Menschheit und ein dem entsprechendes Leben gibt. „Zwar nicht jetzt erst hat sich der Logos unser erbarmt, sondern schon gleich vom ersten Anfang; jetzt aber ist er erschienen, Mensch geworden und ins Fleisch gekommen, Gott, seinem Vater, gleich, dessen Sohn er ist,

erhoben über alle Sündigkeit, über allen Tadel, über alle Trübung der Seele, unbefleckt, reiner Gott in Menschengestalt. Er ist es, der in seiner Wahrheit und Unvergänglichkeit den Menschen wiedergebiert und zur Wahrheit erhebt; er ist der Mittelpunkt des Heiles, der abwehrt das Verderben, abtreibt den Tod, und im Menschen einen Tempel erbaut, damit er Gottes Thron in ihm aufrichte.... In ihm spricht das Wort Gottes selbst zu dir, damit du von einem Menschen lernest, wie der Mensch wohl Gott werden könne. Glaube diesem Menschen und Gott.... Er, der uns anfänglich das Leben verliehen als Schöpfer, hat uns, als Lehrer nun erschienen, recht zu leben gelehrt, damit er uns einst als Gott das ewige Leben verleihe."

Diess ist die weltgeschichtliche Entwickelung der klementinischen Gnosis. Was aber in dem Ganzen der Menschheit vor sich ging, muss in jedem Einzelnen sich entwickeln, und derselbe Prozess hat eben so sehr eine individuelle als eine universelle Bedeutung, und zwar in seinen verschiedenen Stufen als Philosophie, Glauben und Gnosis.

„Wie die Philosophie vor der Erscheinung des Herrn den Griechen zur Gerechtigkeit nothwendig gewesen, so ist sie noch jetzt nützlich zur Gottseligkeit für die, welche den Glauben zur Wissenschaft gedeihen lassen wollen. So gerne wir zugeben, dass man ohne Wissenschaft gläubig sein kann, so wenig halten wir es für möglich, den Inhalt des Geglaubten ohne gelehrte Kenntnisse zu verstehen. Wer diess ohne Philosophie, ohne Dialektik und Gelehrsamkeit zu erreichen begehrt, der gleicht dem, welcher Trauben ernten will, ohne den Weinstock zu pflegen.... Die Apostel und Propheten sprachen allerdings als Jünger des Geistes, was dieser ihnen eingab; wir aber können, um den verborgenen Sinn ihrer Worte zu entwickeln, nicht auf eine alle menschlichen Bildungsmittel ersetzende Leitung des h. Geistes rechnen; die wissenschaftliche Bildung soll uns tüchtig machen, den Vollgehalt ihrer Worte zu entwickeln.... Wer durch die Kraft Gottes in seinem Denken erleuchtet werden will, muss schon gewöhnt sein, über geistige Dinge zu philosophiren,

muss die Form sich angeeignet haben, welche nun durch einen neuen höhern Geist beseelt werden soll.“ Die Philosophie hat aber nur formelle Bedeutung. „Als vorbereitende Wissenschaft übt sie den Geist, weckt sie den Verstand, erzeugt sie den Scharfsinn, bildet sie die Sitten und verleiht dem Glauben eine wissenschaftliche Haltung. Sie ist gleichsam ein Zaun und Gehege um den Weinberg des Herrn. Aber sie ist dem Christen stets nur Mittel, nicht Zweck, nur der Weg zur königlichen Lehre, nicht unmittelbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern nur wegen des aus der Gnosis fliessenden Gewinns; sie macht die Wahrheit nicht mächtiger; sie macht nur ohnmächtig die sophistischen Angriffe auf dieselbe.“

In seinen philosophischen Ansichten selbst war Klemens ein Eklektiker. „Unter Philosophie verstehe ich weder die Lehre der Stoiker, noch der Platoniker, noch der Epikuräer, noch der Aristoteliker; sondern was sich in jeder Herrliches findet und den Menschen zur Gerechtigkeit und Frömmigkeit führt, dies nenne ich im gewählten Sinne Philosophie.“

Ueber den Glauben spricht sich Klemens dahin aus, dass er von Seite des Menschen „ein freies Ergreifen des Uebersinnlichen, Göttlichen,“ von Seite Gottes „ein in der Seele niedergelegtes, von Oben her den Menschen eingepflanztes Gut sei, darin bestehend, dass der Gläubige, auch ohne Gott durch Forschen zu suchen, ihn bekennt, dass er ist, und ihn preist als den Seienden.“ Dieser Glaube sei für das geistige Leben „so nothwendig, als für das leibliche das Athmen, und bedürfe keines Beweises;“ denn die Prinzipien der Dinge, das Einfache, Absolute überhaupt, liegen über jede Demonstration hinaus, und können, eben weil sie Letztes und Erstes seien, nicht bewiesen, sondern nur im Glauben erfasst werden.

Was nun aber so Klemens von dem Glauben an sich aussagt, behauptet er auch von dem Autoritätsglauben, von dem bestimmten Glauben an die „geoffenbarte Wahrheit,“ d. h. an die christlich-kirchlichen Glaubenssätze. „Wenn schon die Schüler des Pythagoras dem Meister auf sein blosses Wort hin unbedingten Glauben schenkten, wie viel mehr muss der

Christ dem treuen Zeugen der Wahrheit, dem göttlichen Erlöser, dem menschgewordenen Logos selbst glauben! Wer dem Logos glaubt, weiss das Wahre der Sache; denn der Logos ist die Wahrheit selbst; wer aber dem Logos nicht glaubt, glaubt Gott nicht.... Genug, dass Gott uns über die verhandelten Fragen Aufschluss gibt; von Gott über das, was er sagt, noch Beweise fordern, wäre eben so unvernünftig als frevelhaft.... Anders mag Jemand reden, anders erklärt die Wahrheit sich selbst; etwas Anderes ist Rathen auf die Wahrheit, etwas Anderes die Wahrheit; ein Anderes ist Gleichniss einer Sache, ein Anderes die Sache selbst; jene wird durch Studium und Uebung erworben, diese aber durch Kraft und Glauben; eine Gabe ist die Lehre von der Religion, aber eine Gnade ist der Glaube."

Klemens geht aber einen Schritt weiter: Der blosse Glaube soll sich fortentwickeln zum Wissen. „Der Glaube geht voran, ist Fundament und Kriterium des Wissens; die Wissenschaft folgt und vermittelt den Glauben; der Glaube ist ein geistiges Ergreifen und Schauen des Göttlichen, ein unmittelbar Gewisses, eine durch sich selbst wirkende göttliche Wahrheit, eine zusammengedrängte Erkenntniss des Wesentlichen, etwas Göttliches; das Wissen, die Gnosis, ist ein starker und fester Beweis des durch den Glauben Empfangenen."

Sie selbst nun in ihrem innern Wesen ist eine gedoppelte: eine theoretische und praktische, Spekulation und Mystik. Beide Arten sind stets unzertrennlich verbunden und bedingen einander gegenseitig.

Die Gnosis als Spekulation ist die Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge, der Wahrheit, des Absoluten. Alles weiss der christliche Gnostiker; er begreift nicht nur das erste Prinzip und das aus diesem entstandene zweite, den Logos, sondern auch über alles Entstandene, über Welt-Anfang und -Ende erstreckt sich seine Gnosis. Es ist dies ein Wissen, das seinen Zweck nur in sich selbst hat. „Dem Gnostiker kommt es nicht zu, um irgend eines Nutzens willen, damit Etwas geschehe und etwas Anderes nicht geschehe, nach der Erkenntniss Gottes zu streben; die Ursache seiner

Gnosis ist ihm die Gnosis selbst; und, nicht um selig zu werden, wählt sich die Gnosis derjenige, welcher wegen der göttlichen Erkenntniss selbst der Gnosis nachstrebt.... Würde Jemand einem Gnostiker die Wahl lassen zwischen der Erkenntniss Gottes und der ewigen Seligkeit, und beides wäre getrennt, was doch vielmehr eins und dasselbe ist, so würde er, ohne sich im Geringsten zu bedenken, die Erkenntniss Gottes wählen.... Der Gnostiker als Wissender lebt und webt im Wissenschaftlichen allein, verkündigt das Wort vom Guten, beschäftigt sich bloss mit übersinnlichen Dingen und schöpft aus jenen obern Urbildern die Regel für alles menschliche Thun und Lassen, wie die Schiffenden nach den Gestirnen den Lauf des Schiffes richten."

Entsprechend der exoterischen Tradition leitet Klemens diese christliche Gnosis von einer esoterischen Tradition her, „die von den Aposteln durch ununterbrochene Ueberlieferung ohne Schrift in den Besitz Weniger gekommen ist." Es war nun einmal die Weise jener Zeit, Alles, was für ächt christlich gehalten wurde, auch als apostolisch hinzustellen, und diesen apostolischen Charakter durch die Annahme einer äussern Tradition zu begründen. Hierin waren sich die katholischen Kirchenmänner, z. B. ein Irenäus, wie die Gnostiker, die häretischen nicht ausgenommen, gleich.

Die Gnosis als Mystik ist Liebe, durch die der Christ seine Einigung mit Gott feiert; der Gnostiker ist eben so sehr der praktisch Vollendete als der wissende Christ. Auf dem Standpunkte des einfachen Glaubens fand auch nur eine untergeordnete Tugend Statt; noch war die Liebe nicht das beseelende Prinzip, sondern es war die Furcht vor Strafe und die Hoffnung auf künftige Belohnung, welche zum Guten antrieb; mit der rechten Erkenntniss fehlte auch die rechte Sittlichkeit; der bloss Glaubende war nur erst der treue Knecht. Der Gnostiker hingegen ist der wahrhaft Freie und Fromme; aus immer tieferer Einsicht entspringt ihm zugleich die wahre Liebe zu Gott, und diese wird die Wurzel eines neuen Lebens, die fruchtbare Mutter guter Werke.

Der Gnostiker allein ist daher auch in Wahrheit der rechte Nachfolger der Apostel, dieser ersten und ursprüngli-

chen Gnostiker, deren Leben und Erkennen ein vollkommenes war, er der rechte Diener, Presbyter und Diakon der Kirche, als der Gott in Wahrheit dient und den Menschen den rechten Weg zur Besserung zeigt, wenn auch nicht amtlich und von Menschen ordinirt, und wenn auch hier auf der Erde jenes Vorsitzes nicht gewürdigt, so doch persönlich und kraft persönlicher Ausrüstung, durch die er befähigt ist, Mitglied der himmlischen Hierarchie zu werden.

'vrgl. Jrenäus Bd. I. 1, S. 577 ff.

Diess ist das Ideal des Klemens'; ein hohes Ideal einer christlichen Gnosis, eines christlichen Gnostikers, Mystik und Spekulation in Einen Brennpunkt zusammenfassend. Es ist das Ideal, nach dem er streben muss; es ist aber erst nur ein werdendes: durch eine Reihe von Momenten gelangt es erst zu seiner vollen Realität. „Wie die Welt und das ganze Naturleben im Zyklus der Siebenzahl sich bewegt, so gelangt auch der Gnostiker erst durch die heilige Siebenzahl in die väterliche Wohnung, die Wohnung des Herrn.... Er muss sich hindurch arbeiten durch die Welt der Geburt und der Sünde." Ob hienieden diese Stufe erreicht wird? Klemens deutet an, erst, nachdem die Seele das Weltliche abgelegt und ihre Hütte, nachdem sie sie gebraucht, mit Dank zurückgegeben habe.

In diesen übersichtlichen Zügen haben wir ein Bild von der Gnosis des Klemens und von dem Manne selbst gegeben, dessen Unterricht Origenes jetzt besuchte und durch den er in die alexandrinisch-christliche Gnosis eingeführt wurde, die er selbst dann in seinen spätern Jahren weiter ausgebaut und zu einem System vollendet hat.

Ungewisser ist es, ob er in seinen frühern Jahren auch den hochbejahrten Pantänus gehört. Er selbst nennt ihn nirgends als seinen Lehrer; dagegen gedenkt Alexander, der (nachmalige) Bischof von Jerusalem, in einem Briefe an O. der ehmaligen gemeinsamen Lehrer, des Pantänus nämlich und des Klemens.' Ob sich dies aber auf die Jugendzeit bezieht, das lässt sich nicht mit Gewissheit sagen.

'Euseb. c. 14.

Die Christenverfolgung im J. 202 in Alexandrien.

Auf diese Weise war O. 17 Jahre alt geworden. Da, im J. 202, erliess Kaiser Severus ein Edikt, das den Uebertritt zum Judenthum und Christenthum bei schwerer Strafe ver-

bot.' Ganz im Sinne einer Verfolgung wurde dieses Dekret vom Präfekten Lätus gedeutet. Aus dem ganzen Lande wurden Christen nach Alexandria gebracht, um hier verhört und hingerichtet zu werden. Unter den Eingezogenen befand sich auch der Vater des O., Leonides.

'vrgl. I. 2, S. 372.

Der junge O. u. das Martyrium seines Vaters.

Was wir bis jetzt von O. wissen, hat uns in ihm einen jungen Mann von grosser geistiger Kraft und einem unwiderstehlichen Forschenstrieb vorgeführt; höchster Gegenstand seines Suchens und Forschens aber ist ihm das Christenthum. Wir sollen nun erfahren, dass dieses ihm in nicht minderem Grade eine Sache des Herzens ist, und dass sittlicher Muth, religiöse Energie, thatkräftigste Opferfreudigkeit seinem geistigen Streben ebenbürtig zur Seite gehen.

Der Anblick der zahlreichen Martyrien, weit entfernt ihn einzuschüchtern oder zu erschrecken, wirkte so mächtig auf sein jugendlich-schwärmerisches Gemüth, dass er der Gefahr geradezu entgegen gehen wollte und grosse Lust hatte, sich offen und freiwillig den Verfolgern zu stellen, um die Märtyrerkrone zu erlangen; nur die dringendsten Bitten seiner Mutter vermochten ihn davon abzubringen. Als nun aber auch der eigene Vater festgenommen wurde, wollte sich der Sohn durch nichts mehr zurückhalten lassen, das Loos desselben zu theilen; die Mutter wusste sich nicht anders zu helfen, als indem sie ihm die Kleider wegnahm und versteckte, und ihn so nöthigte, zu Hause zu bleiben.

Nicht dass der junge O. einzig dastünde in dieser Martyriumsfreudigkeit; Aehnliches lesen wir von noch vielen andern Jünglingen und Jungfrauen in den christlichen Gemeinden in frühern und spätern Zeiten, um nur an die karthagische Perpetua und ihre Gefährten, an die Lugdunenser Blandina und Ponticus,' endlich an die heroische Potamiäna, die in eben dieser Severischen Verfolgung in demselben Alexandrien als Blutzeugin starb, zu erinnern. Wir wissen auch, dass dieser Martyriumsschwärmerei zu allen Zeiten viel Menschliches sich beimischte;' und wir läugnen nicht, dass auch O. nicht frei davon war, wenn man anders aus dem, was der Greis diessfalls schrieb (s. u.), auf den Jüngling zurückschliessen darf. Fast einzig erscheint er uns aber in folgendem Zuge. Als er sah,

'I. 1, S. 84; 86.

'vergl. I. 2, S. 374 ff.

dass es ihm nicht vergönnt war, selbst zu sterben als Märtyrer, hatte er nur die eine Sorge, dass wenigstens der Vater sich nicht um die Märtyrerkrone bringe, und etwa wankend werde aus Rücksicht auf die Familie. Um ihn daher zu befestigen und ihm das Opfer zu erleichtern, schrieb er ihm einen Brief, in welchem er ihm unter Anderem zurief: „Hüte dich, mein Vater, dass du um unsertwillen deinen Sinn nicht änderst!"' Den eigenen Vater, der zugleich das Haupt und die Stütze einer zahlreichen, noch unversorgten Familie ist, zum Sterben für das Bekenntniss auffordern zu können, das, dünkt uns, erfordert noch mehr moralische Kraft, als das Hingeben des eigenen Lebens; der junge O. erscheint uns hier auf einer Höhe, auf der er von menschlichen Rücksichten, von Fleisch und Blut absolut nichts mehr weiss, er hat einzig und allein nur das vor Augen, was der kategorische Imperativ seines christlichen Gewissens ihm sagt.

'Euseb. 6, 2.

Leonides blieb standhaft und starb als Märtyrer. Sein Vermögen wurde eingezogen. In der Noth, in der sich nun die verwaiste Familie befand, nahm sich ihrer eine reiche und edle Dame in Alexandrien, ohne Zweifel eine Christin, an; sie muss von einem in den damaligen Zeiten seltenen weitherzigen Geiste gewesen sein, denn neben O. treffen wir in ihrem gastlichen Hause einen häretischen Gnostiker, einen Antiochener von Geburt, Paulus mit Namen, den sie wie an Kindesstatt angenommen; er war ein Mann von grosser Beredsamkeit und wissenschaftlicher Bildung und hielt Vorträge im Hause, denen nicht blos Häretiker, sondern auch Rechtgläubige beiwohnten. Wie sich zu diesem nun unser O. stellte, wäre von Interesse, aus unbefangener Quelle zu vernehmen; was uns Eusebius darüber berichtet, verräth aber allzusehr die Tendenz, den von ihm so gefeierten, von anderer Seite ebensosehr verketzerten Mann schon jetzt Proben seiner Rechtgläubigkeit ablegen zu lassen. Es habe, sagt er nämlich, O. sich dem Verkehr mit dem Ketzer nicht entzogen, wie er es auch nicht habe können, aber das Gebet gemeinschaftlich mit ihm zu verrichten, dazu sei er nicht zu bewegen gewesen, auch durch keinerlei Rücksichten auf seine Gönnerin, hierin ganz nach der kirchlichen Regel handelnd'.

'Ib. 6, 2.

Seine Studien setzte O. mit dem angestrengtesten Privatfleisse fort. Besonders suchte er seine philologischen Kenntnisse, die er schon unter seinem Vater sich erworben hatte, zu vervollständigen; er fertigte sich Abschriften von einer Reihe alter Klassiker an.

O. wird Lehrer der Grammatik.

Bald brachte er es in der Grammatik, die bekanntlich im antiken Sinne des Wortes manche Disciplinen, welche die neuere Zeit als selbstständige Wissenschaften betrachtet, z. B. Kritik, Alterthumskunde, Mythologie, Literaturgeschichte umfasste, so weit, dass er Unterricht darin ertheilen konnte. Auf diese Weise verdiente er sich reichlichen Unterhalt und errang sich eine ökonomisch unabhängige Existenz, deren Werth ihm in jüngster Zeit vielleicht recht fühlbar geworden sein mochte, übrigens von ihm zu jeder Zeit seines Lebens erkannt wurde.

Sprachunterricht zu ertheilen hatte er sich indessen doch mehr aus äusseren Gründen veranlasst gesehen. Auf die Dauer hätte ihm diese Beschäftigung, obwohl er niemals den Werth der Grammatik und profanen Literatur verkannte, doch schwerlich genügen können. Bald sollte sich ihm nun eine Bahn aufthun, in der er seinen eigentlichen Beruf und seine Bestimmung erkannte, und die ihn seiner grossartigen Thätigkeit und Wirksamkeit entgegenführte.

O. übernimmt das Katechetenamt.

Es war dies der Lehrstuhl an der Katechetenschule zu Alexandrien, die von O. auf ihren Glanz- und Höhepunkt gebracht werden sollte.

Das Lehramt eines Katecheten war kein eigentliches Amt, wenigstens kein kirchliches, denn es bedurfte keiner Weihe. Es war wie der Beruf eines Philosophen, der öffentliche Vorträge hielt; nur wurde die Autorisation durch den Bischof dazu erfordert, wenn es aus den rein privaten Kreisen heraustretend ein auch kirchlich anerkanntes sein wollte. Das Amt konnten Mehrere zugleich oder nur Einer ausnahmsweise versehen, und keiner der Lehrer war gebunden, sondern konnte, wenn es ihm beliebte, zurücktreten; der Lehrer hatte ferner keine Besoldung und war höchstens auf die freiwilligen Gaben der Zuhörer angewiesen. Es gab nicht einmal ein bestimmtes Gemeindelokal für die Katechetenschule; den Unterricht gab der Katechet in seiner Privatwohnung.

Man sieht: an und für sich war ein Katechetenamt durchaus keine bedeutende Stellung; aber es konnte das werden durch den Mann, der es versah; und wenn wir noch den Ort, an dem es sich befand, Alexandria, die Schüler, welche die Schule besuchten, zum Theil Jünglinge, die von Philosophenschulen herkamen, den unberechenbaren geistigen Einfluss endlich, den es ermöglichte, berücksichtigen, so muss man sagen, es gab kaum ein anderes Amt, das wichtiger hätte sein können.

Diesem Amt und der Schule selbst schien die Verfolgung ein Ende gemacht zu haben; die Männer, welche bisher dem Katechetengeschäft vorgestanden, hatten bei ihrem Ausbruch Alexandrien verlassen. So sagt Eusebius, ohne die Männer zu nennen. Gewiss ist, dass ihrer einer Klemens war. Er hatte hohe Ansichten vom Martyrerthum; er nannte es, wie auch Andere thaten, eine vollständige Sühne und Reinigung aller begangenen Sünden, sofern alle Gebrechen, welche aus der Lust des Fleisches entspringen, durch Aufopferung desselben mit einem Male abgethan würden; aber er war auf der andern Seite zu besonnen, um sich selbst der Gefahr preiszugeben. Im Gegensatze zu den montanistischen Schwärmern seiner Zeit, welche die Flucht in Verfolgungen unbedingt verwarfen, hatte er aus Matth. 10, 23 sich überzeugt, dass und aus welchen Gründen, aber auch unter welchen Beschränkungen sie gestattet sei. „Der Herr selbst hat uns geheissen, in eine andere Stadt zu fliehen, wenn wir verfolgt werden; nicht als ob die Verfolgung ein Uebel wäre, nicht als ob wir fliehen sollten, weil wir den Tod fürchteten; wohl aber will er, dass wir Niemand im Uebelthun helfen, Niemand dazu verleiten sollen; die nun nicht gehorchen, sind Unbesonnene und stürzen sich ganz mit Unrecht in handgreifliche Gefahren. Wenn der, der einen Menschen tödtet, gegen Gott sündigt, so ist auch der an seinem eigenen Tod schuldig, der sich selbst vor den Richter stellt. Zugleich unterstützt er, so viel an ihm, die Schlechtigkeit dessen, der ihn verfolgt.“ Diesen Grundsätzen gemäss, die auch der reifgewordene O. vollständig getheilt und nach denen er selbst auch in seinem spätern Leben unter ähnlichen Verhältnissen gehandelt hat,

hatte sich Klemens der Verfolgung entzogen, die ihn als einen derjenigen, welche den durch das kaiserliche Edikt verpönten Uebertritt zum Christenthum durch ihre Lehrvorträge am allermeisten begünstigten, fast in erster Linie treffen musste. Er entwich, wir wissen nicht wohin, vielleicht nach Kappadozien, wo in einer Stadt, Flaviades genannt, ein ehemaliger Schüler, Alexander, Bischof war. Als dieser bald darauf nach Jerusalem als Koadjutor des greisen Bischofs Narzissus kam und später dessen Nachfolger wurde, scheint ihm auch hierhin Klemens gefolgt zu sein. Hier kräftigte er, nach dem Zeugnisse Alexanders, die Kirche; auch ist wahrscheinlich, dass er eine öffentliche Schule für den christlichen Unterricht daselbst anlegte; wenigstens rühmt sein Bischof von ihm, dass er zur Erweiterung der christlichen Erkenntniss daselbst nicht wenig beigetragen habe. Nach Alexandrien ist er nie mehr zurückgekehrt. Im Jahre 211 treffen wir ihn in Antiochien, wohin er von dem Bischof von Jerusalem gesandt worden mit einem kirchlichen Beglückwünschungsschreiben an die Gemeinde wegen der Wahl des Asklepiades zum Nachfolger des Serapion auf den dortigen Bischofstuhl.

Dies ist Alles, was wir von ihm aus der letzten Periode seines Lebens wissen. Zeit und Ort seines Todes sind uns unbekannt.

Die Lücke, welche Klemens durch seinen Abgang in Alexandria gelassen, auszufüllen, war dem kaum 18jährigen O. vorbehalten. Er that diesen Schritt, der in Anbetracht seines jugendlichen Alters unter allen Umständen, ganz besonders aber in den damaligen Zeiten, grossen Muth erforderte, zunächst ohne allen amtlichen Auftrag des Bischofs, frei, aus sich selbst; er hat sich aber darum doch nicht eigenmächtig, etwa in jugendlicher Ueberwallung oder Ueberschätzung hinzugedrängt, sondern er ist dabei einem Rufe von Aussen gefolgt, dem er glaubte sich nicht entziehen zu dürfen, ohne seinem Christenthum untreu zu werden. Es wandten sich nämlich einige Heiden an ihn, mit der Bitte, sie im Christenthum zu unterweisen. Offenbar muss er wie in seinen Privatunterredungen, so besonders auch in seinen grammatischen Unterrichtsstunden, soweit sie ihn in der Erklärung der Schrift-

steller auch auf die Götterlehre und so auf das religiöse Gebiet überhaupt führten, von seinem christlichen Glauben Zeugniss in einer Weise abgelegt haben, die nicht verfehlte, Aufsehen unter den Heiden und einen tiefern Eindruck auf einige suchende Seelen unter denselben zu machen; denn sonst liesse es sich nicht denken, wie sie gerade an ihn, den jungen Lehrer der Grammatik, gelangten. Die diesen Schritt thaten, müssen aber auch Menschen gewesen sein, denen es ein rechter Ernst war; denn in das Christenthum eingeführt werden wollen, das war eine Sache auf Leben und Tod, nachdem eben erst ein kaiserliches Edikt erlassen worden war, welches den Uebertritt zum Christenthum bei höchster Strafe verbot. Wie hätte O. auf das Ansuchen solcher Männer nicht eingehen und so den Abgang jener Lehrer, die sonst gewohnt gewesen waren, die Heiden in das Christenthum einzuführen, ersetzen sollen!

Bald mehrte sich die Zahl seiner Schüler; der Bischof Demetrius, aufmerksam geworden auf den Jüngling, übertrug ihm nun auch amtlich und förmlich die Katechetenschule. Das neue Amt erforderte aber jedenfalls den ganzen Mann und dessen ungetheilte Kraft; das erkannte auch O. immer mehr. Er gab daher seinen Sprachunterricht auf, um ganz sich seinem neuen Beruf widmen zu können; dadurch verschaffte er sich Zeit. Dann verkaufte er seine Sammlung von ihm selbst sehr sauber geschriebener alter Werke für eine tägliche Leibrente von nur 4 Obolen (17 Kreuzer), die er mehrere Jahre hindurch bezog und die zu seinem Unterhalt bei seiner überaus mässigen Lebensweise hinreichte; dadurch verschaffte er sich ökonomische Unabhängigkeit; denn für seinen katechetischen Unterricht nahm er nie Etwas, so viele Anerbietungen ihm seine Schüler auch machten. „Der Herr", sagt er in einer seiner Schriften, in der er von den Götterpriestern spricht, denen die Könige von Aegypten Ländereien gegeben, „der Herr gibt kein irdisches Erbtheil seinen Priestern, denn er selbst will ihr Erbtheil sein. Dies ist der Unterschied zwischen jenen und uns. Ebenso sagt Christus den Seinigen: Wer nicht verzichtet auf alles, was er besitzt, kann nicht mein Jünger sein."

Die seelsorgerische Thätigkeit des jungen Katecheten.

In der ersten Zeit seines Katechetenamtes ist es besonders eine Art seelsorgerischer Thätigkeit, die unsern O. in Anspruch nimmt und die er mit seltener Kraft entfaltet. Als nämlich im Jahre 203 Aquila als Proconsul nach Aegypten kam, bezeichnete er auch sofort seinen Amtsantritt mit unnachsichtlicher Vollziehung des kaiserlichen Dekrets. Es war eine schwere Zeit für den jungen Katecheten und seine Schüler, von denen mehrere ihren neuen Glauben mit dem Tode zu besiegeln hatten. Plutarchus, der erste seiner Schüler, war auch der erste aus diesem Kreise, der den Uebertritt zum Christenthum mit dem Leben bezahlen musste. Ihm folgten bald noch andere: Serenus, welcher verbrannt wurde; Heraklides, noch Katechumene, und Hero, der erst vor kurzem die Taufe erhalten, endeten durch das Schwert, ebenso nach vielfachen Martern ein zweiter Serenus. Selbst eine seiner Schülerinnen, Herais, noch Katechumenin, fiel als Opfer: „sie erhielt die Taufe durchs Feuer'." O. begnügte sich nicht, seine Schüler im Christenthum nur unterwiesen zu haben; er blieb ihnen Lehrer und Freund bis zu ihrer letzten Stunde; er besuchte sie in den Gefängnissen; er war mit ihnen im Verhör, und wann ihnen das Urtheil gesprochen wurde; er ging mit ihnen zur Richtstätte und gab ihnen den Bruderkuss, kurz, er bekannte sich auf alle Weise zu ihnen und setzte sich mit unerhörter Kühnheit allen Gefahren aus, um die Brüder in ihren Martyrien zu stärken. Und nicht blos an seinen Schülern und Freunden erwies er sich so, sondern an allen übrigen Gläubigen, die eingekerkert wurden, auch wenn er sie persönlich nicht kannte. Mehr als einmal ereignete es sich, wenn er die Märtyrer umarmte, sie mit seinen muthigen Worten ermahnte, dass die umstehenden Heiden in Wuth geriethen und nahe daran waren, ihn zu steinigen. Unbegreiflich ist es, dass er nicht in das Loos jener Brüder verflochten ward. Als er dem Plutarch in seiner Todesstunde beistand, wäre er beinahe von dessen Verwandten und Mitbürgern getödtet worden; er sei, riefen sie mit Wuth, an dessen Tode schuld. Gleichwohl wuchs die Zahl der Seelen, die er für das Christenthum gewann, was begreiflicherweise die Erbitterung der Heiden gegen ihn nur noch steigerte.

'Euseb. 6, 4.

Einmal rottete sich der Pöbel, verstärkt durch kaiserliche Soldaten, vor seiner Wohnung zusammen; er musste sich flüchten, von einem Haus zum anderen, kaum fand er eine Stätte, da er in Sicherheit verweilen konnte; das grosse Alexandrien war ihm zu eng'. Ein ander Mal, so erzählt Epiphanius', ergriff ihn eine Schaar von Heiden, legte ihm die Kleidung eines Priesters des Serapis an und führte ihn, also gekleidet, auf die Stufen des Tempels und befahl ihm, nach der Sitte der Priester dieses Heiligthums Allen, die eintreten, Palmzweige auszutheilen. O. gefasst und muthig rief mit fester Stimme, die Zweige in der Hand: „Kommet, nehmet, aber nicht die Palme des Götzen, sondern die Palme Jesu Christi!"

'Ib. 6, 3. 'Haer. 64, 1.

Seine Aszese.

Der junge Lehrer des Christenthums wollte aber auch an sich selbst, und an sich selbst zu allererst, das Christenthum, so wie er es fasste, darstellen, sein Leben bis ins Aeusserlichste hinaus nach den Worten Christi gestalten, von denen er gerade diejenigen, welche nicht wörtlich zu nehmen sind, buchstäblich nahm, z. B. Matth. 6, 34; 10, 10. Es ist hier ein ungeheurer Lebensernst, aber eben so viel Schwärmerei und Ueberspanntheit, wie sie dem jugendlichen Alter kräftiger Menschen eigen ist. Oft fastete er; er hatte nur Ein Gewand, und soll viele Jahre barfuss gegangen sein. Wein trank er keinen, sowie er überhaupt sich von allem, was nicht zum Lebensunterhalt unumgänglich nothwendig, enthielt, wodurch er aber freilich auch den Grund zu seinem körperlichen Leiden, der Magenschwäche, mit der er später zu kämpfen hatte, legte. Kälte und Hitze ertrug er mit gleicher Gelassenheit. Hatte er den Tag durch in seinem ermüdenden Berufe gearbeitet, so verwandte er noch den grössten Theil der Nacht für sich auf das Studium der h. Schrift, welche er fast ganz auswendig wusste. Dann legte er sich für wenige Stunden zur Ruhe, — aber nicht in ein Bett, nicht einmal auf Streu, sondern auf den blossen Boden. In solch äusserster Enthaltsamkeit und Strenge gegen sinnliche Bedürfnisse bewegte sich sein damaliges Leben. Uebrigens hat diese Ascese jederzeit in dem Kreis seiner sittlich-religiösen Anschauungen eine grosse Bedeutung gehabt und eine wichtige Rolle gespielt;

so hebt er es in seinem Werke gegen Celsus, das eine Frucht seines Lebensabends ist, an dem Propheten Jesaia hervor, dass dieser, ein Exempel einer erhabenen Strenge gegen sich selbst, volle 3 Jahre barfuss einhergegangen sei'.

' c. Cels. 7, 7.

Es mag seltsam erscheinen, wie in der einen und selben Persönlichkeit die spiritualistisch-allegorisirende und die aszetische Richtung sich vereinigen konnte; aber schon Klemens ging in dieser Bahn; und die Entsinnlichung, die Aszese galt in jenen Zeiten und alexandrinischen Kreisen eben für den nächsten Weg zu wahrer Spiritualität und Gnosis. Was dann die buchstäbliche Auffassung einiger Gnomen Jesu betrifft, worauf jene Aszese sich stützte, so ist man nicht berechtigt anzunehmen, dass O. in dieser Zeit einer ausschliesslich buchstäblichen Richtung gehuldigt habe. Dem widerspricht schon, was wir über den sinnigen Knaben gehört haben; und hat doch selbst noch der spätere O. manche Aussprüche Jesu, die nur sinnbildlich zu nehmen sind, buchstäblich gefasst, während er Reden und Geschichten, die nur historisch genommen werden können, durchweg allegorisch deutete. So viel indessen muss man zugeben, dass er jetzt noch nicht der „Pneumatiker“ in dem Umfange war, in dem er es später geworden ist.

Dieser aszetischen Jugendzeit gehört jene Geschichte an, von der uns Euseb berichtet'. Die Worte Christi'': „es sind Verschnittene, die von Mutterleib also sind; und sind Verschnittene, die von den Menschen verschnitten worden; und sind Verschnittene, die sich selbst um des Reichs der Himmel willen verschnitten haben“, buchstäblich nehmend habe er sich Gewalt angethan und sich entmannt, „theils weil er gemeint, einem Befehl Christi dadurch gehorsam zu sein, theils weil er, da auch Frauen seinen Religionsunterricht besucht hätten, allen Anlass zu Verläumdungen von vorn herein habe abschneiden wollen.“ Er habe zwar, fährt Euseb fort, die That seinen Schülern zu verheimlichen gesucht; es sei ihm indess nicht möglich gewesen. Auch der Bischof Demetrius habe es erfahren, und wenn auch nicht die That an und für sich gebilligt, doch der Kühnheit und dem Glauben, der sich in ihr ausgesprochen, die Anerkennung

' 6. 8.
'' Matth. 19, 12.

nicht versagt, auch den O. ermuntert, gutes Muthes zu sein und nur um desto mehr seines Katechetenamtes zu warten; später freilich, als dieser gross und berühmt geworden, und von den Bischöfen von Jerusalem und Cäsarea zum Presbyter ordinirt worden sei, sei ihm etwas Menschliches begegnet, und er habe jetzt eine ganz andere Sprache geführt, als ehedem, und die That des O in Briefen an alle Bischöfe in den schwärzesten Farben gemalt, da er sonst nichts gewusst, wessen er den grossen Mann hätte beschuldigen können.

Gewiss, was uns hier erzählt wird, ist eine seltsame That von einem Manne, der als der Hauptrepräsentant der allegorisch-pneumatischen Auffassung der h. Schriften in der alten Kirche angesehen werden muss. Man hat daher in neuerer Zeit angefangen, die Sache in Zweifel zu ziehen. Einmal finden sich in der Erzählung des Euseb Widersprüche. O. soll allen bösen Nachreden, die der Besuch seines Unterrichts von Seiten des weiblichen Geschlechts hätte veranlassen können, durch seine That haben vorbeugen, und diese doch geheim halten wollen. Wie reimt sich dies zusammen? Offenbar hebt hier das eine das andere auf. Wenn ferner Euseb schon von dem Knaben berichtet, es habe ihm der buchstäbliche Sinn nicht genügt, wie ist es glaubhaft, dass der Jüngling in eine so extreme Verirrung des buchstäblichen Verständnisses gerathen sein sollte? Auch seine Aszese, selbst wenn sie so strenge gewesen, wie uns Euseb schildert, macht die That nicht begreiflicher, denn Aszese, auch die strengste, ist noch nicht Entmannung; und wenn O. selbst von einer Zeit spricht, in der er die Schrift noch nicht geistig, noch nach dem Fleisch und Buchstaben gefasst habe, so müssen wir uns erinnern, dass er dies von seinem spätern Standpunkt aus urtheilte, den wir als einen extrem spiritualistisch-allegorischen werden kennen lernen. Ein fernerer Widerspruch findet sich in den Angaben des Euseb auch darin, dass er an dem einen Ort, wo er die Entmannung des O. erzählt, sagt, der Bischof habe, als der Mann ihm zu gross geworden, ihn überall um jener That willen verdächtigt, da er ihm sonst nichts habe anhaben können; an einer spätern Stelle' aber, wo er die Verbannung und Absetzung des O. andeutet, jener

' 6, 23.

That gar nicht mehr gedenkt und ganz andere Ursachen der Bewegung, die gegen O. entstanden, anführt.

Und dieser Euseb mit seinen Widersprüchen ist der einzige Gewährsmann für diese Geschichte, wenn wir von den Späteren absehen, die ihm nur nachgeschrieben haben. In den Beschlüssen der alexandrinischen Synoden gegen O., soweit sie uns in Auszügen erhalten sind, findet sich nicht eine Spur, nicht die leiseste Erwähnung.

Wie steht es nun mit den eigenen Aeusserungen des O.? Findet sich in seinen Schriften etwas hierauf Bezügliches? Direktes nichts. Aber Indirektes? Man nahm seine Erklärung von Matth. 19, 12 in seinem Kommentar über das Matthäusevangelium, der eine seiner spätesten Arbeiten ist, vor, zergliederte sie, und beutete sie aus. Es ist wahr, er entschuldigt hier[1], obwohl er entschieden die buchstäbliche Erklärung verwirft, indem unter der Verschneidung um des Himmelreichs willen „die im Geiste durch den Logos in uns sich vollziehende Abschneidung alles Pathetischen, Leidenschaftlichen von der Seele“ zu verstehen sei, gewissermassen gleichwohl die buchstäbliche Auffassung, sofern sie, konsequent den beiden ersten Verschneidungen, auch die dritte buchstäblich genommen habe, denn, meint der Allegoriker, entweder müsse man alle drei Verschneidungen buchstäblich oder alle drei geistig fassen; konsequent müsse man sein, nicht aber, wie man gewöhnlich thue, inkonsequent, nur die dritte geistig deutend, die beiden andern aber fleischlich nehmend. Auch beurtheilt er hier die Verirrung derjenigen, welche sich um des Himmelreichs willen verschnitten, milde, etwa so, wie es Euseb anfänglich von dem Bischof Demetrius berichtet; man könne in ihr die Furcht Gottes, die ihr zu Grunde liege, nicht verkennen; aber freilich „eine unüberlegte, unbesonnene, so dass die, welche dies gethan, sich dadurch den Schmähungen, wohl auch der Schande nicht bloss bei den Andersgläubigen, sondern auch bei allen denen preisgegeben haben, die weit mehr mit menschlichen Dingen Nachsicht zu haben pflegen als mit einer eingebildet übertriebenen Furcht Gottes und einer ungemessenen Liebe zur Keuschheit, selbst wenn diese Schmerzen, Verstümmelung und ähnliches Derartige

[1] Comm. in Matth. 15, 1.

zur Folge hatte." So spricht sich O. aus. Dass dies aber die Sprache eines Mannes sei, der sich bewusst ist, Aehnliches an sich gethan zu haben, wird man nicht sagen können; es findet sich auch gar nichts Gedrücktes darin, was doch gewiss sein müsste; vielmehr erkennen wir hierin das freie, milde, ruhige Urtheil, das wir auch sonst von O. zu hören gewohnt sind, selbst persönlichen Feinden gegenüber, um wie viel mehr Irrenden, die ihm das nicht aus Mangel an Gottesfurcht sind. Allerdings warnt er vor dieser Verirrung; er hat aber seine guten Gründe dazu, nur darf man sie nicht in seiner Person suchen. Er sagt es uns, und wir wissen es schon aus Justin', dass Beispiele dieser Verirrung in jenen Zeiten, zumal in Alexandria, nicht so ganz selten waren; „Menschen von feuriger und gläubiger Seele, aber wenig Urtheilskraft, wagten wohl so etwas"; er selbst hat solche „gesehen." Auch fehlte es nicht an schriftstellerischen Autoritäten, „die kein Bedenken trugen, in eigenen Schriften dazu zu rathen, so dass Einige auch diesen dritten Eunuchismus, ähnlich den beiden ersteren, leiblich an sich vollzogen." Er nennt solche Autoritäten: den Philo und den neu-pythagoreischen Philosophen Sextus. „Wir aber, wenn wir schon auch einmal Christus, den Logos Gottes, nach dem Fleisch und dem Buchstaben gefasst haben, jetzt freilich nicht mehr, können die Auffassung derer, welche den dritten Eunuchismus um des Himmelreichs willen, wie sie meinen, (leiblich) an sich vollzogen haben, nicht als eine wahre und gute anerkennen." Aus diesen Worten hat man eine indirekte Beichte einer ehmaligen Verirrung herauslesen wollen; wir finden darin das gerade Gegentheil. Allerdings anerkennt O. eine Periode seines Lebens, in der er die Schrift noch nicht durchgängig pneumatisch, noch mehr oder weniger buchstäblich aufgefasst habe; aber so weit, will er sagen, sei er doch nie gegangen, um einer solchen Verirrung zu huldigen. Doch hören wir ihn weiter. Um recht eindringlich davor zu warnen, erinnert er nicht blos an den menschlichen Spott, dem man sich dadurch aussetze, sondern auch noch an einige göttliche Aussprüche, gegen die man sich dadurch verfehle, oder denen man verfalle. Nach Lev. 19, 27 solle man den Bart wachsen lassen; nun aber beraube sich, wer sich entmanne,

I. 1, S. 143.

des Bartschmuckes; nach Deut. 25, 11. 12 solle die Hand abgehauen werden, die des Mannes Zeugungsglieder berühre, warum also nicht auch „der, welcher aus Unkunde des (sittlich-geistigen) Weges, der zur Keuschheit führt, sich selbst eines solchen Unheils schuldig gemacht?“ Nach Deut. 23, 1 endlich solle kein Gebrochner noch Verschnittner in die Gemeinde des Herrn kommen.

In dieser Weise warnt O.; wer aber eine solche Sprache führt, der kann sich nicht selbst entmannt haben, nicht aus eigener Erfahrung so reden. Oder wie hätte er mit Deut. 23, 1 warnen und doch zugleich Presbyter in der Kirche bleiben und eben diese Worte in einer öffentlichen Ansprache an die Gemeinde vorbringen können? Wie hätte er mit Berufung auf Deut. 25, 11 gleichsam über sich selbst ein Vertilgungsurtheil sprechen, wie mit Beziehung auf Lev. 19, 27 seine Bartlosigkeit, im Fall er bartlos gewesen, als Strafe seiner Entmannung signalisiren können? In der That er hätte, um dies thun zu können, ein ganz ausgeschämter Mensch sein müssen. Auch die Weise, wie er sich sonst ausspricht, reimt sich nur gar nicht damit. So sagt er einmal: „Die Athener haben einen Oberpriester, der die Geschlechtstheile mit Schierling einreiben muss;... dagegen unter den Christen finden sich Viele, die keines Schierlings bedürfen, um Gott rein und unbefleckt zu dienen. Das Wort des Herrn ist ihnen das Mittel, alle Lüste zu dämpfen'.“

'c. Cels. 7, 48.

Was uns Euseb erzählt, erscheint somit lediglich als eine Sage, deren Entstehung sich nicht schwer erklären lässt. Offenbar hatte die strenge Aszese und Enthaltsamkeit des jungen Katecheten Aufmerksamkeit und Bewunderung erregt; selbst an seinen Umgang mit Jungfrauen und Frauen, die seine Lehrvorträge zu hören kamen, wagte sich die Verläumdung nicht. Später dann aber, viele Jahre nachher, als der von fremden Bischöfen zum Presbyter Ordinirte mit seinem Bischofe in Konflikt gerieth, haben, scheint es, seine Feinde, deren ein hervorragender Mann immer nur zu viele hat, und insbesondere die Agenten des Bischofs unter der Hand das Gerücht verbreitet, er habe sich als Jüngling Gewalt angethan. Es war das ein Schlag, mit dem sie auf Einmal viel

trafen: es sollte dem Jüngling der aszetische Glorienschein vom Haupte gerissen, dem Manne die Presbyterwürde wenn nicht gerade unmöglich gemacht, doch verbittert und vergiftet, kurz, er sollte dem öffentlichen Spott und Hohn preisgegeben werden. Das Gerücht muss Glauben gefunden haben, wie denn die Masse so gerne geneigt ist, auf gemeine, natürliche Gründe Erscheinungen zurückzuführen, die in ihrer reinen Geistigkeit oder Sittlichkeit ihr zu hoch oder zu ferne stehen; und um so eher konnte dieses Gerücht Eingang finden, als man ja von ähnlichen Verirrungen schon öfters gehört hatte. Mit der Zeit hat es sich dann zu einer Art Sage verdichtet, die auch der unkritische, leichtgläubige Euseb in guten Treuen hinnahm, ohne zu bedenken, in welche Widersprüche er sich dadurch mit sich selbst verwickelte.

Die eigentlich katechetische Thätigkeit des O.

Bis jetzt ist das seelsorgerische und aszetische Moment in der Thätigkeit des jungen Katecheten in Vordergrund getreten, — eine natürliche Folge der Noth der Zeit, durch welche jenes, und der jugendlichen Begeisterung, durch welche dieses hervorgerufen ward. Indessen das Geschäft eines Katecheten schloss doch recht eigentlich das lehrhafte und wissenschaftliche Element in sich, und dies ist es denn auch, was von nun an den bleibenden Charakter und den Schwerpunkt in dem Katechetenamt des O. bildet.

In dieser Thätigkeit geht eine Reihe von Jahren dahin, still und geräuschlos; wir vernehmen nichts Näheres von ihr, aber die Schule wächst und auch O. wächst. Jene wird so zahlreich besucht, dass O. findet, er für sich allein reiche nicht mehr aus, und eine Theilung der Arbeit als eine Nothwendigkeit erkennt. Er nimmt den Heraklas, der ein Bruder jenes Märtyrers Plutarchus und einer seiner ersten Schüler war, und nachmals, nach des Demetrius Tode, Bischof von Alexandrien geworden ist, zu seinem Gehülfen; ihm übergibt er die Jüngern oder Schwächern, die Anfänger; sich selbst behält er die Fortgeschrittenen vor. Ueber die Art und Weise und den Umfang seines katechetischen Unterrichts haben wir eine eingehende Schilderung von einem seiner begeistertesten Schüler; sie datirt aber aus einer viel späteren Zeit seines Lebens, wo sie daher erst ihren Platz finden kann.

Auch bedurfte es wohl einer Reihe von Jahren, Erfahrungen und Uebungen, bis er seinen Unterricht zu diesem systematischen Cyklus, wie wir ihn später werden kennen lernen, abgeschlossen hatte. Doch werden wir kaum irren, wenn wir annehmen, dass seine dermalige katechetische Unterweisung wesentlich in 2 Stücken bestand, einerseits in Auslegung der h. Schriften, anderseits in Zusammenfassung der auf diesem Wege gewonnenen religiösen Wahrheiten zu einem Ganzen. Ein Drittes, das fühlte er jetzt mehr denn je, sollte noch hinzukommen: das philosophische Element.

Die neuplatonischen Studien des O.

Dreierlei ist es, was ihn hiefür entschied. Einmal eben die Theilung der Schule, welche ihm die Fortgeschrittenen zuwies, und damit zugleich die Pflicht auferlegte, den gesteigerten Anforderungen dieses ausschliesslich höhern Unterrichts ein Genüge zu thun und sich aller der Mittel zu bemächtigen, die dafür erforderlich waren; auch mochte ihm jetzt mehr Zeit und Musse übrig bleiben, an seiner Weiterbildung zu arbeiten. In der Beschaffenheit der Schüler, die sich zu seinen Füssen setzten, lag dann ein weiterer Grund für ihn; es befanden sich nämlich darunter bereits Männer von philosophischer Bildung so wie Häretiker. Um diesen die Dignität des kirchlich christlichen Glaubens vor den heidnischen Philosophemen und vor den Häresien darthun zu können, musste er doch von eben diesen Philosophemen und Häresien eine genaue Kenntniss haben. Nicht, dass er nicht auch schon früher sich mit der Philosophie bekannt gemacht hätte, die von seinen klassischen Studien (s. o.) gewiss nicht ausgeschlossen war; aber er fühlte, dass der Stand seiner diesfälligen Kenntnisse weder für seine gegenwärtige Aufgabe hinreiche, noch überhaupt seinem wissenschaftlichen Drang genüge. Der Vorgang des Pantänus und des Heraklas hob endlich die letzten Bedenken. Doch hören wir ihn selbst, wie er sich in einem Brief, von dem ein Fragment auf uns gekommen ist, hierüber ausspricht. „Als ich dem Worte Gottes oblag, und der Ruf von meiner Kenntniss darin sich verbreitete, kamen zu mir theils Häretiker theils hellenisch-wissenschaftlich, besonders philosophisch-gebildete Männer. Da fand ich es denn für gut, sowohl die Lehrsätze der Häre-

tiker zu erforschen, als auch das, was die Philosophen von der Wahrheit zu lehren versprechen. Hierin folgte ich nicht nur dem frühern Vorgang des Pantänus, der in diesen Dingen eine nicht geringe Kenntniss besass und auf gar Viele segensreich gewirkt hat, sondern auch dem des Heraklas, der jetzt im Presbyterium zu Alexandrien sitzt. Dieser war bei dem Lehrer der philosophischen Wissenschaften schon 5 Jahre Zuhörer gewesen, ehe ich anfing, dessen Vorträge zu hören. Er legte desswegen sogar die gewöhnliche Kleidung, die er bisher getragen hatte, ab und nahm den Philosophenmantel an', den er auch bis jetzt beibehielt; auch hört er nicht auf, die Werke der Griechen mit allem Fleiss zu studiren'". Wer dieser sein Lehrer gewesen, sagt uns O. hier nicht; er nennt ihn nur den „Meister' der philosophischen Wissenschaften;" wir wissen es aber von Porphir; es war Amonius Sakkas, der gefeiertste Lehrer der Philosophie jener Zeit in Alexandrien, der Stifter des Neuplatonismus, ein Mann, der zwar selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, dessen Grösse aber seine späteren Schüler Plotinus, Longinus, Herennius bekunden.

s. Justin I. 1, S. 109.

' Euseb 6. 19

Dass O. gerade diesen philosophischen Meister wählte, ist nicht ohne Bedeutung. Die neuplatonische Philosophie war gleichsam der Abschluss der philosophischen Systeme des Alterthums; sie war die eigentliche Zeitphilosophie; auch schien sie noch am meisten Verwandtschaft mit dem Christenthum zu haben. Möglich auch, dass die Jünglinge und Männer, welche die Katechetenschule besuchten, um Näheres über das Christenthum zu hören, zu einem guten Theil eben erst aus der Schule des Ammonius herkamen.

Es mag zwischen 210 und 215 gewesen sein, als O. den Ammonius hörte; kaum früher, wenn er doch schon, wie er selbst sagt, einen Namen sich erworben hatte. Darauf deutet auch die Notiz über Heraklas hin, der, ein Zuhörer des Ammonius schon 5 Jahre lang vor O., im Jahr 204 oder 205 (s. o.) noch Katechumene war. Endlich kann auch die Lehrthätigkeit des Ammonius, die bis ins Jahr 250 hineinreicht, wohl kaum früher begonnen haben; auch dann war er noch ein junger Mann und kaum viel älter als O., der sich gleichwohl

ebensowenig schämte, zu seinen Füssen zu sitzen und von ihm griechische Weisheit zu lernen, als so mancher griechisch und philosophisch gebildete Mann, von O. in das Verständniss des Christenthums sich einführen zu lassen. Wie lange er des Philosophen Schule besuchte, wird uns nirgends gesagt; wenn wir aber von Heraklas auf ihn schliessen dürfen, so können wir immerhin einen Zeitraum von mehreren Jahren annehmen, was ihn aber in der ununterbrochenen Leitung seiner katechetischen Schule nicht hinderte.

Von den Fortschritten, die er in der Philosophie gemacht, gibt der Neuplatoniker Porphir, Plotins Schüler, der in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte und blühte, Zeugniss. „Den O., sagt dieser, habe ich in meiner Jugend wohl gekannt; ein Schüler von Ammonius hat er grosse Fortschritte in der Philosophie gemacht; er gehörte aber jener barbarischen und anmassenden Sekte (dem Christenthum) an und verfälschte so wieder Alles, was er Treffliches gelernt hatte, indem er in seiner Lehre von Gott und den Dingen zwar hellenisirte, aber dies Hellenische ausländischen Mythen unterschob.' “ Euseb 6, 19.

Dieses Studium der griechischen und besonders der neuplatonischen Philosophie ist von grosser Bedeutung für die weitere Entwicklung des O. und für seine Auffassung des Christenthums geworden. Er hatte sich an dasselbe gemacht, um die philosophischen Gegner des Christenthums desto eher auf ihrem eigenen Boden bekämpfen zu können, um ferner für die Vertheidigung des Glaubens desto schärfere Waffen sich zu holen, endlich wohl auch, um in der heidnischen Weisheit geeignete Anknüpfungspunkte an das Christenthum zu finden. Aber diese Philosophie hat sich nach und nach unmerklich seiner eigenen innersten Gedanken bemeistert und ist eine Macht über ihn geworden. In der That Porphir hat nicht so ganz Unrecht, wenn er dem O. eine Mischung des Christenthums und der Philosophie vorwirft; nächst Philo ist es ganz besonders die platonische und neuplatonische Philosophie, deren Spuren wir überall in seinem System begegnen werden. Was übrigens den Stand seiner allgemeinen philosophischen Bildung anbelangt, so hat er es wohl zu einer ziem-

lichen Kenntniss der verschiedenen Philosopheme gebracht; zu einem objectiven Verständniss der hellenischen Philosophie ist er aber so wenig gekommen als irgend ein anderer Kirchenvater; das war für einen Christen jener Zeit noch ein unmöglich Ding (s. u.).

Sein Studium der hebräischen Sprache.

Noch eine andere Lücke in seinen Kenntnissen, die ihm immer fühlbarer wurde, je mehr er sich in seinen Gedanken mit einem grossen vergleichenden Bibelwerke (den späteren Hexaplen) beschäftigte, suchte er jetzt auszufüllen; wir meinen die Erlernung der hebräischen Sprache, in der er bei einem Rabbiner Unterricht nahm. Nichts ist seltener als die Kenntniss dieser Sprache bei den alten Kirchenvätern, die sich für das A. Testament der Septuagintaübersetzung bedienten, welche sie für ebenso inspirirt hielten, als den hebräischen Urtext; um so mehr Anerkennung verdient die Ausnahme, die O. macht. Gleichwohl können wir diesem Studium keinen so grossen Werth beilegen, als man erwarten möchte; denn weder ist es aus der Einsicht hevorgegangen, dass man, um das A. Testament recht zu verstehen, auf den Urtext zurückgehen müsse, noch ist es ein so gründliches gewesen, dass O. das A. Testament im Urtext gründlich verstehen gelernt hätte (s. u.).

Die Reisen des O.

Diese Jahre lang fortgesetzte stille aber segens- und ruhmreiche Thätigkeit ward nur hie und da durch zeitweilige Entfernungen unterbrochen.

Wir gedenken zunächst einiger Reisen. Die erste machte O. nach Rom. Offenbar folgte er hier einem eigenen innersten Drange, die christliche Welt auch in der Ferne zu sehen und den Kreis seiner Anschauungen zu erweitern. Er habe, so sagt er selbst, gewünscht, die römische Gemeinde, als die älteste, zu sehen.' Es war dies zur Zeit, als Zephyrinus Bischof daselbst war, etwa um's Jahr 215. Indessen hielt sich O. nicht lange in Rom auf. Nach Alexandrien zurückgekehrt trat er sein katechetisches Lehramt von Neuem an, von dem Bischof Demetrius, wie Euseb sagt, dringend dazu aufgefordert, woraus man fast schliessen möchte, er habe sich vorübergehend mit dem Gedanken getragen, das Amt abzugeben und sich zurückzuziehen, vielleicht eben um seiner

'ibid. 6, 14.

philosophischen Studien willen, die in diese Zeit fallen mögen.

Andere Reisen machte O. in Folge von Berufungen, die von Aussen her an den um seiner christlich-wissenschaftlichen Bildung willen bereits in hohem Ruf stehenden Mann ergingen. Einmal kam ein Militärbeamter vom Statthalter oder Kommandirenden Arabiens mit Briefen an den Bischof Demetrius und an den damaligen Präfecten Aegyptens, an welche das Ansuchen gestellt wurde, den O. unverzüglich zu ihm zu schicken, da er von ihm unterrichtet zu werden wünsche. O. reiste nach Arabien und scheint vollkommen den Erwartungen entsprochen zu haben. Nach kurzem Aufenthalte kehrte er wieder nach Alexandrien zurück'. Ein ander Mal liess ihn Julia Mammäa, die Mutter des Kaisers Alexander Severus', als sie in Antiochien war, dahin kommen; eine suchende Seele, wie sie war, wollte sie auch mit dem hochgefeierten Christenlehrer sich besprechen. Es erschien eine Truppenabtheilung in Alexandria, welche O. nach Antiochien geleitete. Hier blieb er einige Zeit, und sicherlich wird er es an Nichts haben fehlen lassen, um die edle Frau von der Herrlichkeit des Christenthums zu überzeugen. Nachdem er seines Geschäftes sich entledigt, kehrte er wieder nach Alexandrien zu seinen alten Arbeiten zurück. Diese Reise mag in den Anfang der zwanziger Jahre fallen.

'Ib. 6, 19.

'vergl. I. 2, S. 857.

Zwischen diese Reisen, die wir der Gleichförmigkeit wegen an einander gereiht haben, fällt eine Entfernung anderer Art, sofern ihre Ursache keine freiwillige war. Sie gewinnt aber dadurch ein besonderes Interesse, dass das Terrain, auf dem wir hier dem O. begegnen, dasselbe ist, das später seine zweite Heimat wurde, und dass, was jetzt sich abspielt, ein Vorspiel von dem ist, was anderthalb Jahrzende später einen Wendepunkt in seinem äussern Leben herbeiführte. Die Veranlassung zu dieser Entfernung waren, wie Euseb' sagt, Kriegsunruhen, die in Alexandrien ausgebrochen waren. Näheres gibt er nicht an; man nimmt aber an, es seien dies die Schreckensscenen gewesen, als der Kaiser Karakalla bei seiner Anwesenheit in Alexandrien im Jahre 216 gegen die Alexandriner wüthete, wobei er es insbesondere auch auf die Gelehrten abgesehen

'6, 19.

hatte. Doch wie dem sei, O., der keine Sicherheit mehr für sich sah, fand es gerathen, Alexandrien und Aegypten zu verlassen. Er war nicht mehr der Jüngling von 17 Jahren, welcher der Verfolgung entgegen ging; wenn er es aber auch gewesen wäre, hier handelte es sich weder um eine Christenverfolgung, noch um ein Christenbekenntniss. Er wandte sich nach Palästina, wo ihm befreundete Bischöfe lebten: in Jerusalem Alexander, sein Jugendfreund, als Confessor hoch angesehen; in Cäsarea Theoktistus. Hier in Cäsarea nahm er seinen Aufenthalt. Es sollte dieser aber, so meinten es die beiden Bischöfe, nicht fruchtlos für die Gemeinde vorüber gehen, sondern aus den grossen Gaben des berühmten Gastes Gewinn gezogen werden; sie forderten ihn daher auf, Lehrvorträge in der Kirche zu halten, und O. entsprach bereitwillig ihrem Wunsche. Er war bis jetzt noch einfacher Katechete, noch nicht Presbyter; dies hinderte aber die palästinensischen Bischöfe nicht, ihn in der Kirche Vorträge halten zu lassen. Um so mehr Anstoss nahm daran der alexandrinische Bischof Demetrius, als es zu seinen Ohren kam; er beschwerte sich darüber heftig bei den palästinenischen Bischöfen, dass sie seinen Katecheten hätten predigen lassen. Seinen Brief besitzen wir zwar nicht mehr; von der Antwort der letztern aber ist ein interessantes Bruchstück auf uns gekommen. „Ihr habt, heisst es in demselben, in Euerem Briefe Euch geäussert, es sei etwas Unerhörtes, auch bis jetzt noch nie vorgekommen, dass ein Laie in Gegenwart von Bischöfen einen Vortrag gehalten. Wie habt Ihr aber nur eine solche offenbare Unwahrheit sagen können! Denn wo sich Männer fanden, die tüchtig waren, um Segen zu schaffen, die sind auch immer von den heiligen Bischöfen ersucht worden, Vorträge an das Volk zu halten'[1]". Es zeigt sich hier der ganze Unterschied zwischen der urchristlichen Sitte, wie sie noch von den palästinensischen Bischöfen anerkannt wurde, wonach das Lehrgeschäft noch nicht nothwendig mit dem Gemeindeamt verbunden, sondern noch mehr oder weniger frei war, und zwischen der spätern katholischen, deren Repräsentant Demetrius ist; und „wenn nach dem Briefe der palästinensischen Bischöfe die Gegenwart, d. h. die Erlaubniss und Gewährlei-

[1] Euseb 6, 19.

stung des Bischofs als Bedingung der Ausübung jenes Rechtes der Laien erscheint, so folgt dies nur aus der Stellung der Bischöfe als Leiter und Ordner der Gemeinde und ihrer gottesdienstlichen Zusammenkünfte, welche der Grundcharakter des bischöflichen Amtes ist.“ Die heftig geführte Korrespondenz brachte es zu keiner Ausgleichung; der alexandrinische Bischof war nicht der Mann, um seiner und seiner Kirche vermeintlichen Würde etwas vergeben zu lassen. Er forderte seinen Katecheten durch Briefe, welche Diakone überbrachten, zur unverweilten Rückkehr auf, und O. leistete Folge.

Erste schriftstellerische Thätigkeit des O.

Bis jetzt fanden wir die Thätigkeit des O. auf sein katechetisches Lehramt beschränkt, — eine höchst fruchtbare, die aber nur so weit reichte, als das lebendige Wort. Dass er nun darauf sich nicht beschränkte, sondern auch die schriftstellerische Bahn betrat, um das mündliche Wort durch das schriftliche zu ergänzen, das begreift sich von einem Manne, der ebensosehr von dem Reichthum der göttlichen Offenbarung im Christenthum, als von dem Trieb und Drang, nach Kräften denselben der Welt aufzuschliessen, erfüllt war.

Dazu kamen noch direkte Aufforderungen von Aussen, von seinen Schülern; von Einem wenigstens wissen wir dies ganz bestimmt, von Ambrosius. Dieser Ambrosius war ein reicher, angesehener und, was noch mehr, auch für ideale Güter empfänglicher und sie fördernder Mann, wahrscheinlich aus Alexandrien. Früher einer gnostischen Sekte, Euseb sagt der valentinischen, zugethan, war er wie noch so mancher Andere durch des O. Vorträge für das Christenthum in der kirchlichen Form gewonnen worden. Von nun an hatte er kein sehnlicheres Verlangen, denn die h. Schrift immer besser verstehen zu lernen; Niemanden aber hielt er für tüchtiger, diese Begierde zu sättigen, als eben jenen O., dem er seine „Erleuchtung“ zu danken hatte. Daher lag er ihm unaufhörlich an, den Sinn der h. Schriften ihm aufzuschliessen. Was er sodann durch O. und an ihm gefunden, sollte zu Nutz und Frommen aller Gläubigen fruchtbar gemacht werden. Ein reich begüterter Mann, wie er war, bot er nämlich die Mittel dar zu manchen kospieligen Untersuchungen und Arbeiten, bei denen wir vor allen an die Hexapla zu denken haben. Sieben

Schnellschreiber besoldete er ihm, welche abwechselnd die Diktate aufnahmen, und ebenso viele Abschreiber, welche jene zu kopiren, und Mädchen, welche die Aufsätze zierlich in's Reine zu schreiben hatten'. Scherzend pflegte ihn O. zuweilen seinen „Werktreiber“ zu nennen. Es war wie eine Art Uebereinkunft zwischen beiden; und kaum ist eine gewissenhafter gehalten worden. Wie treu und unermüdet hat nicht O. gearbeitet, wie eifrig ihn sein Freund dazu angetrieben, selbst auch mitgeholfen! Die frühesten wie die spätesten Werke des O., unter Andern die Widerlegung des Celsus, haben den Grund ihrer Entstehung in diesem Verhältniss, das erst durch den Tod des Ambrosius, der vor O. starb, gelöst wurde.

Euseb 6, 18; 23.

Als O. als Schriftsteller auftrat, mochte er ungefähr in der Mitte der Dreissiger stehen. Man kann somit nicht sagen, dass er voreilig oder zu früh sich auf ein Feld begeben habe, auf dem er nachher so überaus fruchtbar war.

Es ist aber die Art und Weise seiner schriftstellerischen Thätigkeit ganz entsprechend seiner katechetischen, von der sie gewissermassen nur eine Fortsetzung und Weiterführung in grösserm Style ist. Sie ist daher wesentlich zunächst einerseits eine exegetische, anderseits eine gnostisch-dogmatische. Vielleicht aber hat O. mit den Hexaplen begonnen; wenigstens hätte er seine exegetischen Arbeiten nicht würdiger einleiten können (s. u.), wiewohl dieses grosse Unternehmen ihn Jahrzehnde hindurch noch in Anspruch nimmt. Gewiss ist jedoch, dass wie zu seinen letzten so zu seinen ersten Werken exegetische Arbeiten über Bücher der h. Schrift gehören. Er hatte es überhaupt auf das Ganze der h. Schrift abgesehen, die er mit seinen Erklärungen umfassen wollte, und hat diesem Ganzen von nun an auch sein ganzes Leben gewidmet; wenigstens gibt es keine Periode von jetzt an, in der er nicht sei es an diesem oder jenem Buche der h. Schrift gearbeitet hätte. Diese Auslegungen geben ihm das Recht, als der Erste in der Reihe der Schriftausleger zu gelten. Zwar finden wir selbstverständlich schon vor ihm Schriftauslegungen von Barnabas an bis auf Tertullian und Klemens; aber sie sind nur in anderweitige Arbeiten verwoben, bilden

nicht eine eigene Arbeit für sich, sind sich nicht Selbstzweck; erst mit O. beginnt das, was man Schriftauslegung, Exegese nennt, als eine besondere Disciplin für sich.

Die exegetischen Arbeiten, die O. in Alexandrien verfasste.

Der Erstling dieser Kommentare ist der über das Evangelium Johannes; unmittelbar nach seiner Rückkehr von Antiochien hat er sich an diese Erstlingsarbeit gemacht. In Alexandrien selbst schrieb er aber von dem Werk, das nach und nach mehr denn 32 Bücher umfasste, deren Abfassung in verschiedene Zeiten fällt, nur die 5 ersten. Auch die Genesis, die Psalmen, die Klagelieder hat er in Alexandrien angefangen zu kommentiren.

Ausser diesen Commentarien verfasste er auch dogmatische Abhandlungen über Punkte, die ihm besonders wichtig waren; so 2 Bücher über die Auferstehung, von denen nur noch Bruchstücke vorhanden sind, und ein Werk unter dem Titel: „Vermischte Abhandlungen."

Das dogmatisch-gnostische Werk: „über die Principien."

Wichtiger als alle diese Arbeiten, unstreitig mit der Schrift „gegen Celsus" die wichtigste, wiewohl an Umfang nicht so gross, denn O. wollte hier kurz sein, ist das Werk „über die Principien," das er um diese Zeit in Alexandrien verfasst hat. Es ist der erste Versuch, das Ganze des christlichen Glaubens gnostisch-wissenschaftlich darzustellen, oder, wie man heut zu Tag zu sagen pflegt, eine wissenschaftliche Glaubenslehre zu schreiben, und O. ist der Erste in der Reihe der christlichen Dogmatiker, wie wir ihn auch schon als den Ersten auf dem Gebiete der Schrifterklärung haben kennen lernen. Man hat über die Bedeutung des Titels, der allerdings dunkel und zweideutig gehalten ist, gestritten; wenn man aber den Inhalt des Werkes selbst betrachtet, so kann kein Zweifel mehr darüber walten, was O. unter den Principien verstanden hat. Sie bedeuten nicht die Grundlehren des Glaubens, die nach der Vorrede vorausgesetzt werden und auch nicht der eigentliche Inhalt des Buches sind; vielmehr sind es die Principien: Gott, Welt, Seele oder Freiheit, und Schrift, nach denen O. das Ganze in eben so viele Bücher, nämlich in 4, getheilt hat. Im Einzelnen lässt aber die Anordnung des Werkes Vieles zu wünschen übrig; denn es behandelt nicht jedes Buch ausschliesslich seinen Gegenstand,

sondern in jedem derselben werden die verschiedenen Gegenstände der Gnosis zur Sprache gebracht, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten. Auch fehlt es nicht an Unbestimmtheiten und Schwankungen, an Wiederholungen, ungehörigen Einschaltungen, vorgreifenden Erörterungen. Schon den kirchlichen Glauben in seinen einzelnen Artikeln hat O. in der Vorrede gar nicht in der geordneten Reihenfolge eines Irenäus und Tertullian gegeben; aber auch in der Ausführung selbst hält er sich nicht einmal an die anfängliche Beschreibung. Wenn so nun zwar die klare Ordnung und Folge des Zusammenhangs Noth leidet, so fehlt doch der Zusammenhang in den Gedanken und dem System nicht. Eine bestimmte Veranlassung zur Abfassung kennen wir nicht; doch lag sie wohl in innern wie in äussern Gründen. Es mochte für O. Bedürfniss sein, seine vielfach neuen und ihm eigenthümlichen dogmatischen Anschauungen, die er in seinen exegetischen Werken nur stückweise niederschrieb, für sich heraus und zusammen zu stellen zu Einem zusammenhängenden Ganzen; er mochte aber auch in seiner Stellung als Katechet und zu seinen Schülern sich um so mehr dazu gedrungen fühlen. Doch findet sich im Werke selbst hievon keine Andeutung. Leider ist dieses (einige Fragmente und das 4. Buch, das sich in der Philokalie findet, ausgenommen) in der Urschrift nicht mehr auf uns gekommen; wir besitzen es nur in der lateinischen Uebersetzung, welche der Presbyter Rufin im Jahre 397 zu Rom gemacht hat. Diese Uebertragung unterliegt dem Verdacht grosser Untreue. Wahr ist es: sie ist, wenn man sie mit den vorhandenen Ueberresten des griechischen Originals vergleicht, nicht wortgetreu, sondern umschreibend und ungenau; doch gibt sie im Allgemeinen den Sinn des Grundtextes wieder. Was dann im Einzelnen die Aenderungen betrifft, die sich der Uebersetzer im orthodoxen Interesse erlaubte, so beziehen sich dieselben fast nur auf die Lehre von der Trinität, und selbst diese sind theils nicht sehr erheblich, theils leicht zu erkennen und im origenistischen Sinne zu rektifiziren. Zu einer genauern Ermittlung des wahren Sinnes dienen dann noch besonders die Fragmente, die uns Hieronymus in seiner Epistel an den Spanier Avitus¹, zum Theil in wortgetreuer

Ep. 94.

lateinischer Uebertragung, und Justinian am Ende seines berühmten Erlasses an den Patriarchen von Konstantinopel (Epist. Justin. ad Mennam bei Mansi: Sacrorum Consiliorum nova Coll. T. IX) im Original aufbehalten hat. Wenige Abschnitte ausgenommen, kann somit das Werk auch in der Gestalt, in welcher es uns vorliegt, als treue, obschon freiere Nachbildung dessen gelten, was O. geschrieben hat.

Ein Wendepunkt im äussern Leben des O.

Bereits ein Vierteljahrhundert hatte O. mit steigendem Erfolg und Ruhm als Katechet in Alexandria gewirkt; diese gesegnete Thätigkeit daselbst sollte nun bald ein Ende nehmen.

Es war ums Jahr 228, als O. in „Kirchenangelegenheiten“ nach Achaja berufen wurde, wie Euseb' ohne nähere Angabe sagt; man vermuthet zu einer Streitverhandlung mit Irrlehrern. Er nahm seinen Weg über Palästina. Hier, in Cäsarea, das ihm schon von früher her lieb war, ward er von dem Bischof Theoktistus unter Zustimmung des Bischofs Alexander von Jerusalem zum Presbyter ordinirt; — eine Auszeichnung, die nachher für ihn verhängnissvoll geworden ist. Was für die Bischöfe das Motiv hiezu war, wissen wir nicht. Vielleicht hatten sie den O. aufgefordert, wieder wie das erste Mal kirchliche Vorträge an die Gemeinde zu halten, und als dieser, eingedenk des Missfallens seines Bischofs, dies abgelehnt, geglaubt, ihn durch die Ordination zum Presbyter auch nach alexandrinischer Kirchenordnung hiezu befähigen zu sollen. Was letzteren bewog, die Würde anzunehmen, — Eitelkeit und hierarchischer Hochmuth war es gewiss nicht; nichts lag dem demüthigen, nur in dem Reiche der Ideen lebenden Manne ferner; auch ist Ehrgeiz das Allerletzte, was seine Gegner ihm vorwarfen. Aber er mochte glauben, er habe kein Recht, sich dem Zureden geachteter Bischöfe entziehen und eine Stellung abweisen zu sollen, die er nicht gesucht und von der sie ihm eine so grosse Erndte für die Kirche Gottes in Aussicht stellten. Freilich, weder er noch seine Freunde hatten dabei die hierarchische Reizbarkeit des alexandrinischen Bischofs, die sie von früherher hätten kennen sollen, und die durch den vermeintlichen oder wirklichen Eingriff in seine Rechte nur gesteigert werden konnte, bedacht.

'6, 23.

Ruhig setzte O. seine Reise nach Achaja fort. In Athen hatte er eine Disputation mit einem Häretiker, deren Akten, wie er sich später beklagte, bald in verfälschten Abschriften in Umlauf kamen. Das ist Alles, was wir von seinem Aufenthalte in Griechenland wissen.

Im Jahr 230, nach etwa zweijähriger Entfernung, kam er nach Alexandria zurück. Hier fand er eine veränderte Stimmung; er muss allerlei Beeinträchtigungen und Anklagen zu erfahren gehabt haben. Er fühlt, dass ein Sturm herannahe, und er beschliesst, demselben auszuweichen. Er hatte in der letzten schon gewitterschwangern Zeit noch immer an der Erklärung des Evangeliums Johannes, am 5. Buche gearbeitet, „indem Jesus den Winden und Wellen des Meeres gebot.“ Als es aber zu arg wurde, „zogen wir hin und wichen aus Aegypten, indem der Herr, der sein Volk aus demselben geführt hat, auch uns errettete.“ ¹

¹ In Joh. tom. 6, 1.

Nach seiner Entfernung entlud sich das Gewitter. Leider ist der Bericht hierüber, wie er im 2. Buch der Apologie des Pamphilus zu lesen war, verloren gegangen. Wir besitzen nur noch einen Auszug daraus bei Photius. „Eine Synode von Bischöfen und einigen Presbytern ward (von Demetrius) gegen O. versammelt, und diese beschloss, ihn aus Alexandrien zu vertreiben und ihn hier weder ferner wohnen noch lehren zu lassen, der Presbyterwürde ihn jedoch nicht zu entsetzen. Demetrius aber mit einigen ägyptischen Bischöfen, deren Zustimmung er schon vorher sich versichert hatte, entsetzte ihn auch der Presbyterwürde.“ Hiernach hat die erste dieser Synoden, die wir am besten in das Jahr 231 verlegen, den O. des alexandrinischen Katechetenamts entsetzt und ihn aus der Gemeinde verwiesen, was für ihn gleich bedeutend mit Verweisung und Vertreibung aus Alexandrien war; genau zugesehen hat sie sich also begnügt, nur das bereits schon Thatsächliche zu ratifiziren, indem O. zuvor schon seine Lehrstelle aufgegeben und sich entfernt hatte. Ueber diese ihre Kompetenz ist sie nicht hinausgegangen. Als Theilnehmer dieser Synode werden die ägyptischen Bischöfe und einige Presbytern genannt. Dem Demetrius war aber dies lange nicht genug. Auch des Presbyteramts, das auf eine ihm so

widerwärtige Art dem O. zu Theil geworden, sollte dieser entsetzt werden; und dies geschah auf einer zweiten Synode, die Demetrius aus gleichgesinnten Bischöfen zusammenberufen hatte. Von Presbytern ist diesmal keine Rede, ein Beweis, dass der alexandrinische Klerus anders gegen O. gesinnt war als der Bischof und dessen Köllegen, und dass dieser auf jener ersten Synode gerade an den Presbytern, die jetzt bei Seite gelassen werden, einen Widerstand gegen seine weitergehenden Rachepläne gefunden haben muss. Was Demetrius so gereizt, das war, wie derselbe Photius nach Pamphilus sagt, dass sich O. ohne die Einwilligung und Zustimmung seines (des alexandrinischen) Bischofs, also auf eine ungehörige Weise zum Presbyter habe erheben lassen; er konnte dies um so weniger verschmerzen, als er schon früher, vor langen Jahren, sich durch dieselben Bischöfe, die jetzt in seine Rechte eingegriffen hatten, aus Anlass dieses selben O. so empfindlich verletzt worden war. In dieser seiner Auffassungsweise liess er sich weder durch die Betrachtung der eigenthümlichen Grösse des O., noch des Segens, den derselbe in seiner neuen Stellung der Kirche bringen möchte, noch viel weniger durch Rücksichten auf verhasste benachbarte Bischöfe stören. Massgebend für ihn waren allein hierarchisch-kirchliche und persönliche Rücksichten. Fast scheint es, dass die Entweichung des O. seinen Unwillen auf das Höchste gesteigert; er mochte darin statt der gehofften Unterwerfung und Verzichtleistung auf die unrechtmässige Würde nur ein Beharren in der Anmassung und einen Trotz gegen ihn erkennen. Man hat aus den frühern Aeusserungen des Euseb geschlossen, Demetrius habe den O. auch darum seiner Presbyterwürde entsetzen lassen, weil sich dieser in seinen jüngern Jahren entmannt habe, ein Entmannter aber nach schon bestehenden kirchlichen Gesetzen zu einem kirchlichen Amt unfähig sei. Wir haben aber schon bemerkt, dass, wo von der Entsetzung die Rede ist, bei Euseb wie bei Photius ganz andere Motive angeführt werden. Ob die Beschuldigung der Heterodoxie mituntergelaufen, wie man auch schon angenommen hat, ist wenigstens nicht mit Gewissheit zu sagen, so gewiss es ist, dass nicht bloss in späterer Zeit O. sich über

solche Anschuldigungen zu rechtfertigen, sondern sich schon damals über gefälschte Berichte und Urkunden seiner Disputationen zu beklagen hatte.

Der von der alexandrinischen Synode gefasste Beschluss gegen O. wurde den Bischöfen in Cirkularschreiben mitgetheilt, und von allen, mit besonderer Beflissenheit von dem römischen, anerkannt, mit Ausnahme der Kirchen von Phönizien, Palästina, Arabien und Achaja.

II. Von der Entfernung des O. aus Alexandrien 230 bis zu seinem Tode 260: die palästinensische Periode.

O. siedelt sich in Cäsarea an.

Wohin hätte sich O., nachdem er aus Alexandrien und Aegypten entwichen, wenden sollen, als zu den palästinensischen Bischöfen Theoktistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem? „Es war der Wille Gottes," hatte ihm der letztere einmal geschrieben, „dass die Freundschaft, die uns schon von den Eltern her verband, unerschüttert blieb, ja vielmehr noch inniger und fester ward. Verehren wir doch auch in jenen seligen Männern, die uns vorangegangen sind und bei denen wir bald sein werden, in Pantänus und Klemens, welcher letztere mich vielfach unterstützt hat (s. S. 18), unsere gemeinsamen Lehrer." In der That, sie waren seine alten bewährten Freunde, sie waren theilweise mit Veranlassung zu der Katastrophe gewesen, die ihn getroffen; sie konnten nicht anders, als seine Sache auch zu der ihrigen machen; er durfte es sich sogar sagen, sie würden ihn mit Freuden aufnehmen und ihm eine Freistätte bieten, von der aus er seine alte Wirksamkeit mit neuer Kraft, neuem Glanz und neuem Segen fortsetzen könnte.

Er besuchte zuerst die heiligen Orte Palästina's und verweilte einige Zeit in Jerusalem, als suchte er Ruhe am Grabe des Herrn. Doch nicht hier liess er sich nieder, sondern in Cäsarea, das, wenn auch kein zweites Alexandrien, doch an Reichthum der Bildungsmittel diesem nicht so gar viel nachstand, und durch seine Lage am Meer, durch seine Bedeutung

als Sitz des Statthalters, überhaupt durch seinen jugendlichen Aufschwung jedenfalls Jerusalem, das jetzt kaum nur noch ein Schatten des alten war, weit überbot. Cäsarea ist ihm von nun an eine zweite Heimat geworden; hieher hat er sich, wenn er auch zeitweilig freiwillig oder unfreiwillig es verliess, doch immer wieder zurückgewandt; hier verfliesst die letzte Zeit seines Lebens. Nach Alexandrien ist er nicht mehr zurückgekehrt, obwohl Demetrius schon im nächstfolgenden Jahr 232 starb, und Heraklas, einst sein Schüler und dann sein Mitarbeiter an der Katechetenschule, Bischof wurde. Von einer Zurückberufung, die man erwarten möchte, lesen wir nichts; wir wissen nicht, ob es geschehen, und wenn, warum er es ausgeschlagen; noch, ob es unterlassen worden, und wenn dies, aus welchen Gründen. Die Sachlage änderte sich auch nicht, als Heraklas nach 16jähriger Verwaltung des Bisthums starb und Dionysius sein Nachfolger wurde, der dem O. ebenfalls befreundet und ein Schüler von ihm war. Den grössten Verlust erlitt unstreitig durch den Abgang des O. die Katechetenschule in Alexandrien; doch ist sie darum nicht eingegangen, wie sie auch nicht erst durch ihn war in's Leben gerufen worden, sondern vor ihm schon bestanden hatte.

Unterdessen war das Zirkularschreiben des Bischofs Demetrius, das den von den ägyptischen Bischöfen auf der alexandrinischen Synode gefassten Beschluss gegen O. enthielt und motifirte, auch in Cäsarea eingetroffen. Leider ist uns dasselbe nicht erhalten und wir kennen es somit nicht in seinem Inhalte; doch lässt sich von vorn herein annehmen, dass es, um den Gewaltschritt zu rechtfertigen, schwere Anklagen enthalten haben müsse, die wohl auch sich auf einige Lehrpunkte bezogen; gewiss ist, dass O., als er das Schreiben zu Gesicht bekam, aufs Höchste bewegt war. Er hat Mühe, sich zu fassen. „Der Feind," schreibt er im Eingang des sechsten Tomus seines Commentars zum Ev. Johannes, den er um diese Zeit begann, „der Feind ist auf's Heftigste gegen uns zu Felde gezogen durch ein in Wahrheit anti-evangelisches Schreiben; er hat alle Winde der Bosheit in Aegypten gegen uns losgelassen. Es gilt jetzt, sich in tiefster Seele zusammen zu nehmen, auf dass nicht böse Gedanken den Sturm

auch in unser Inneres zu bringen vermögen." Aehnlichen Empfindungen begegnen wir in einem Brief, den er um diese Zeit an seine alexandrinischen Freunde zur Rechtfertigung schrieb und von dem uns einige Bruchstücke erhalten sind. Seine ägyptischen Feinde gemahnen ihn an jene israelitischen Priester, Aeltesten und Obersten, gegen welche die Propheten so oft ihre Reden gerichtet haben; — eine alte und doch immer neue Geschichte. Er ruft seinen Freunden die Worte der Schrift in's Gedächtniss: „Niemand traue seinem Nächsten, Niemand verlasse sich auf die Führer" '; und „die Leiter meines Volkes kennen mich nicht; sie sind weise genug, unrecht zu thun, aber unweise, recht zu thun" '. Indessen ist er weit entfernt, mit dem gleichen Mass seinen Feinden zu messen, die ihn vor aller Welt verurtheilt haben. „Wir müssen sie mehr bemitleiden als hassen; für sie beten, nicht ihnen fluchen, denn um zu segnen sind wir geschaffen." Das Urtheil überlässt er mit Zuversicht Gott, besonders auch im Hinblick auf das, was Ep. Jud. V. 9 zu lesen.

Mich. 7, 5.

Jerem. 4, 22.

Welcherlei Art im Besonderen die Anklagen häretischer Lehrmeinungen waren, die gegen ihn erhoben wurden, wissen wir ebenfalls nicht; doch scheint eine derselben ihm zum Vorwurf gemacht zu haben, dass er gelehrt habe, es könne der Teufel dereinst noch selig werden; wenigstens rechtfertigt er sich hierüber in demselben Brief an seine Freunde. Die Sache war diese. In einer Streitunterredung mit ihm, wir wissen nicht wo, vielleicht war es zu Athen, hatte ein gewisser Kandidus, ein valentinischer Gnostiker, den Satz aufgestellt, der Teufel sei von Natur böse und es sei daher unmöglich, dass er je könnte selig werden. Es war dies ganz im Sinne der valentinischen Häresie, nach der die einen der geschaffenen vernünftigen Wesen schon von Natur so gut und vollkommen sind, dass es ganz unmöglich ist, dass sie schliesslich verloren gehen können, während die andern wieder von Natur so schlecht sind, dass sie unrettbar verloren gehen. Es verstand sich von selbst, dass, einmal einen Teufel angenommen, dieser nur in die Reihe der letzteren und zwar an die Spitze derselben zu stellen war. Zu den durchgreifendsten Eigenthümlichkeiten in der Lehre des O. gehört

nun aber die dieser valentinischen Meinung geradezu entgegengesetzte Ansicht, dass, im Unterschied von dem absoluten Gott, in dem das Gutsein von Natur und durch freien Willen wesentlich so zusammenfalle, dass er nicht anders als unwandelbar gut sein könne, alle geschaffenen vernünftigen Wesen ohne Unterschied von Natur weder unbedingt gut noch böse seien, dass vielmehr die Freiheit des Willens zu sittlich Guten oder Bösen mache, diese Freiheit aber eine unverlierbare sei und somit auch eine stete Möglichkeit des Gut- oder Böse-Seins und -Werdens in sich schliesse. Demgemäss bestritt er die Behauptung des Candidus und erklärte, man könne vom Teufel, sofern man von seiner Natur rede, nicht sagen, dass er nicht gerettet werden könne; denn er unterschied zwischen der Natur des Teufels, nach der derselbe ein Geschöpf Gottes sei, und zwischen dessen sittlichem Wesen, wornach derselbe aus sich selbst sei, was er als Teufel sei. Uebrigens selbst auch vom Standpunkt des freien Willens aus musste O. es bestreiten, dass der Teufel nicht selig werden könne; aber allerdings nicht als Teufel, und so lange er dies verbleibe; daher denn O. auch wieder sagen konnte, es sei ihm nie eingefallen zu lehren, der Teufel als solcher könne dereinst noch selig werden. Diese Distinktionen waren nun allerdings so fein, dass der gemeine Gläubige sie leicht übersah. Diesem war es genug, zu hören, O. habe gelehrt, der Teufel könne noch selig werden; und das klang ihm wie eine Blasphemie. Nichts destoweniger konnte sich O. in seinem Schreiben an seine alexandrinischen Freunde mit Recht darüber beklagen, dass man ihm eine Lehre zuschreibe, die kein Vernünftiger aufstellen könne. Auf die Akten der Disputation, die in Gegenwart Vieler gehalten worden, könne man nicht gehen, wenigstens nicht auf die Abschrift, die der Gegner verbreitet, der davon und dazu gethan habe, wie es ihm beliebte. „Sind es nun auch häretische Menschen gewesen, die so Etwas zu thun gewagt, so werden doch auch die, welche diesen Verdächtigungen Glauben schenken, dem Gerichte Gottes anheimfallen." Ein authentisches Exemplar der Verhandlung habe er übrigens seinen palästinensischen Freunden auf deren Verlangen zukommen lassen.

Auch noch über andere ähnliche Fälschungen beklagt sich O. in jenem Brief. So habe in Ephesus ein Häretiker, der auf jede Weise ihm aus dem Wege gegangen, eine fingirte Streitunterredung mit ihm aufgesetzt und verbreitet. Zu Antiochien, wo er ihn dann getroffen, habe er ihn zur Rede gestellt und verlangt, dass das Machwerk den Brüdern vorgelegt werde, „damit sie, die meine Schreibart und Lehrweise kennen, über die Aechtheit urtheilen.“ Da habe sich aber der Mensch geweigert und so sich als Betrüger selbst entlarvt. —

Man sieht, O. und die Häresie lagen im Kampf mit einander. Dass der grosse Kirchenlehrer seinen Mann stellte, wo es galt, „die falsche Gnosis“ zu bekämpfen, darüber ist sich nicht zu verwundern; auch darüber nicht, wenn diese letztere in einigen ihrer Vertreter sich an den gefeierten Kirchenlehrer machte und, mit welchen Waffen auch immer, über ihn so gerne triumphirt hätte. Doch hierüber hätte sich O. noch wegsetzen können. Man sieht aber aus jenem Briefe noch ein Anderes; das nämlich, dass diese häretischen Insinuationen von seinen Feinden in der Kirche begierig aufgenommen und verbreitet wurden und ihnen Glauben geschenkt ward; und das war es, was ihm weit mehr Mühe machte, ja die allermeiste.

Er nimmt hier seine alte schriftstellerische und Lehr-Thätigkeit wieder auf.

Diese Stürme konnten indessen den Grund seiner Seele nicht trüben, noch viel weniger erschüttern. Er blieb in Cäsarea derselbe, der er in Alexandrien gewesen war; auch seine Thätigkeit blieb dieselbe. Ihr war kein Ziel dadurch gesetzt worden, dass er aufhörte, Alexandrien anzugehören; nur der Wirkungskreis hatte sich verändert, und seine Feinde hatten eben durch seine Vertreibung nur zur weitern Ausbreitung desselben beigetragen.

Sobald er die nöthige Ruhe des Geistes gewonnen, machte er sich wieder an seine schriftstellerischen Arbeiten, zunächst an die Fortsetzung seines Commentars über das Evangelium Johannes.

Ebenso nahm er auch seine katechetische Thätigkeit hier wieder auf. Unter dem Schutz seines Freundes, des Bischofs Theoktistus, eröffnete er in Cäsarea eine gelehrte chrisfliche

Schule, welche bald mit der zu Alexandrien wetteiferte. Es sammelten sich um ihn heils- und lernbegierige Schüler in grosser Anzahl aus der Nähe und aus der Ferne.

Unter den letzteren nennen wir vor allen Gregorius aus Pontus, den nachmaligen berühmten Bischof von Neucäsarea.

Sein Schüler Gregorius Thaumaturgus.

Er hatte mit seinem Bruder Athenodorus die Schwester, deren Gatte als Präfekturbeamter nach Cäsarea versetzt worden war, aus dem fernen Pontus hieher geleitet, um sie ihrem Gatten, der sich bereits hier befand, wieder zuzuführen. Doch gedachte er hier nicht länger zu verweilen, sondern wollte nach dem benachbarten Berytus übersiedeln, um auf der dortigen Rechtsschule, dem berühmten Sitze römischer Rechtsgelehrsamkeit, das römische Recht zu studiren. Er hatte sich nämlich für „das Forum," d. h. für die Laufbahn eines Sachwalters, entschieden, doch weniger aus innerer Neigung, als von seinem bisherigen Lehrer der lateinischen Sprache hiezu bestimmt. Früher hatte er blosser Rhetor werden wollen, was ihm wohl mehr zugesagt, wenigstens hat er auch später den Rhetor nie verläugnen können. Was seine religiösen Ueberzeugungen betraf, so war er zwar, von heidnischen Eltern geboren, selbst auch im Heidenthum aufgewachsen, aber seit dem Tode seines Vaters, den er 14 Jahr alt verlor, dem Christenthum zugewendet, oder, wie er sich selbst ausdrückt, „nicht ohne Verlangen nach der Erkenntniss des Wahren."

Wie doch die Wege der Menschen oft so wunderbar laufen! An nichts weniger hatte Gregor, als er seine Reise vom Pontus nach Cäsarea unternahm, gedacht, als an einen längern Aufenthalt in dieser letzteren Stadt; und doch sollte gerade dies Cäsarea ein Wendepunkt in seinem Leben werden. Es war offenbar, er selbst drückt es in diesen Worten aus, „sein guter Engel, der ihn hieher führte." Er führte ihn dem O. entgegen. Und nicht so bald hatte dieser den jungen Mann kennen gelernt, in dem er eine suchende Seele erkannte, als er auch die ganze Macht seines Wortes, seines Geistes, seiner christlichen Ueberzeugung, seiner edlen und herzgewinnenden Persönlichkeit aufbot, um ihn fest zu hal-

ten und für eine neue Lebensrichtung zu gewinnen. Der junge Mann konnte nicht widerstehen: er liess Berytus, das Rechtsstudium, die Sachwalterlaufbahn fahren und setzte sich zu den Füssen seines neuen Meisters. Er gab sich ihm mit ungetheilter Seele hin; er ward sein gelehrigster Schüler. „Wie ein Feuerfunke, der mitten in unsere Seele drang, ward die Liebe zu dem durch seine unaussprechliche Schönheit alle an sich ziehenden liebenswürdigsten heiligen Worte (Logos), wie zu diesem Manne, dem Freund und Ausleger desselben, in uns entzündet, so dass ich davon auf's Tiefste ergriffen mich um nichts mehr, was sonst mir wichtig war, nicht einmal mehr um meine trefflichen Gesetze, zu kümmern anfing, ja selbst nicht mehr um mein Vaterland und meine Verwandten, die anwesenden wie die fernen." Die Empfindung seiner Liebe für seinen Lehrer, der ihm war, was David dem Jonathan, hat Gregor auch mit den Schriftworten ausgedrückt: „Und es schmolz Jonathan's Seele mit David's Seele zusammen." Fünf Jahr lang blieb er sein Schüler. „Mit so gewaltigen Banden hat dieser David uns gebunden und hält uns noch immer und wird, auch wenn wir uns (leiblich) entfernen, unsere Seelen doch nicht loslassen." Kurz vor dem Ausbruch der Verfolgung des Maximin, welche den O. veranlasste, nach Kappadozien zu entweichen, muss Gregor Cäsarea verlassen haben, also etwa um's Jahr 235. Ist diese Annahme richtig, so wäre er bald nach der Ansiedlung des O. hier eingetroffen, worauf auch einige Andeutungen in seiner Abschiedsrede schliessen lassen, in denen der frische Eindruck jener Vorgänge, die den O. von Alexandrien nach Cäsarea geführt, nicht zu verkennen ist. Von den 5 Jahren dürfen daher das erste, in dem er kam, und das letzte, in dem er schied, nicht als voll gerechnet werden. Welche Jahre waren dies für Gregor! Eine Paradieseszeit, wie er selbst sagt. Als er schied, um nach seinem Pontus zurückzukehren, hielt er vor einer zahlreichen Versammlung und in Gegenwart des O. eine Abschiedsrede oder vielmehr eine Dank- und Lobrede auf diesen seinen verehrten Meister und Freund. Es ist ein Panegyrikus, wie solcherlei Reden jetzt häufig vorkommen, nicht ohne vielfache rhetorische Schnörkel, Zier-

athen und Uebertreibungen; aber zweierlei fühlt man durch: die Begeisterung, die O. einzuflössen gewusst, nicht nur für ihn, den Meister, sondern noch vielmehr für die idealen Güter, deren damaliger Vertreter und Lehrer er war, sowie den Schmerz des jungen Mannes, scheiden und in eine ihm fremd gewordene Welt eintreten zu müssen. Doch „wir tragen auch Saamen mit uns, den wir von dir empfiengen."

Was wir bisher von Gregor mitgetheilt, haben wir dieser Abschiedsrede entnommen.

So lange er um O. gewesen, hatte er ganz der Philosophie gelebt, oder, was dasselbe im Sinne der Kirchenväter ist, dem Christenthume, und von aller andern Beschäftigung abstrahirt. „Was anders wäre auch der Seele so eigen oder was ihrer so würdig, als für sich selbst zu sorgen und ihren Blick nicht nach Aussen zu richten und Fremdartiges zu thun?" Es war diess auch ganz im Sinne des O., dem es als das Höchste galt, in der idealen Welt zu leben. Als aber Gregor nach dem Pontus zurückgekehrt war, scheint er hier, vielleicht zunächst in Folge äusserer Verhältnisse, eine weltliche Laufbahn eingeschlagen oder doch längere Zeit in einem Schwanken gelebt zu haben. Wir schliessen dies aus einem Brief, den O. um's Jahr 240 an ihn schrieb. „Du könntest wohl," so lautet im Wesentlichen dieser Brief, der uns zugleich über die origenistische Auffassung des Verhältnisses der profanen Studien und Beschäftigungen zu den theologischen Aufschluss gibt, „du könntest wohl nach deinen guten Anlagen ein ausgezeichneter römischer Jurist oder auch hellenischer Philosoph aus einer von den bessern Schulen werden. Doch ich möchte viel lieber wünschen, dass du als Ziel dir das Christenthum setztest, worauf du deine ganze Geisteskraft hinlenktest, als Mittel dazu aber die enzyklischen und propädeutischen Wissenschaften der Philosophie benutztest: Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik, Astronomie." O. meint, eben dies sei vielleicht auch angedeutet in dem Befehl Gottes an die Israeliten, von ihren ägyptischen Nachbarn goldene und silberne Gefässe und Kleider zu entlehnen. „Indem sie die Aegypter beraubten, sollten sie so den nöthigen Stoff zur

Herrichtung dessen, was zum göttlichen Kultus gehörte, erhalten; denn hieraus ist das, was dann im Allerheiligsten aufgestellt wurde, verfertigt worden. Das war der Gewinn, den die Israeliten aus ihrem Aufenthalt in Aegypten zogen, dass sie so kostbaren Stoff, den sie den Aegyptern entzogen, die ihn schlecht brauchten, sie selbst aber durch die Weisheit Gottes belehrt, für den Dienst des wahren Gottes verwandten, im Ueberfluss bekamen.“ Eine Deutung, die ächt origenistisch ist, doch auch schon bei Irenäus I. 1, S. 513 f. sich findet! So eifrig O. mahnt, das Christenthum als Ziel sich zu setzen und die profanen Wissenschaften als Hülfsmittel dazu zu benutzen, so dringend warnt er vor einem entgegengesetzten Verfahren. „Es pflegt die h. Schrift den Hinabzug der Kinder Israel aus dem gelobten Land nach Aegypten wohl auch als nicht gut darzustellen, hiermit andeutend, dass es für Einige vom Uebel sei, bei den Aegyptern, d. h. bei den weltlichen Wissenschaften sich noch aufzuhalten, nachdem man zum Gesetze Gottes und zur wahren israelitischen Frömmigkeit sich einmal bekannt. Und leider muss ich dir aus Erfahrung sagen, dass deren nur Wenige sind, die, wenn sie die Annehmlichkeiten Aegyptens gekostet, aus demselben ausgezogen sind, Viele dagegen, denen ihre griechische Bildung ein Fallstrick wurde, um häretische Meinungen zu erzeugen, die gleichsam goldene Kälber in Bethel, d. h. im Hause Gottes, errichteten. Du nun, mein Sohn, lege dich vor allem auf das Studium der h. Schriften, aber mit rechter Aufmerksamkeit, mit einem gläubigen Gemüth, mit einer Forschbegier, die den der Menge verborgenen Sinn sucht.“ Seinen Brief schliesst O. mit den Worten: „Es ist meine väterliche Liebe zu dir, die mich so hat sprechen lassen. Ob ich recht daran gethan, weiss Gott und sein Christus und der am Geiste Gottes und Christi Theil hat. Möchtest auch du dessen theilhaftig sein und es immer mehr werden, auf dass du nicht bloss sagen kannst, wir sind Christi, sondern auch, wir sind Gottes theilhaftig geworden.“

Der Brief scheint nicht ohne Wirkung auf Gregor geblieben zu sein; wenigstens hat er sich der juridischen oder philosophischen Laufbahn gänzlich entschlagen. Er ward später

Bischof von Neucäsarea in Pontus. Sein Leben und Wirken daselbst hat die Sage mit vielen Wundern verherrlicht, die ihm auch den spätern Beinamen Thaumaturgus (der Wunderthäter) eintrugen. Als er sein Amt antrat, so lautet eine dieser Erzählungen, habe er nur 17 Gläubige vorgefunden, sonst alles Heiden; als er zum Sterben kam und nach der Zahl der noch Ungläubigen in seiner Gemeinde nachfragen liess, seien derselben nur noch 17 gewesen, sonst alles Christen.

Dessen Lobrede auf O.

In seiner Abschieds- und Lobrede hat uns Gregor auch eine Schilderung von dem Wesen, dem Umfang und Stufengang gegeben, den im katechetischen Unterricht sein verehrter Meister befolgte.

Hiernach war dieser Unterricht zunächst ein philosophischer, und dessen dialektische Aufgabe, das Denken und die Urtheilskraft zu reinigen und zu schärfen. Wie aber schon Plato's Philosophie sich auf die 3 Haupttitel zurückführen lässt: Dialektik, Physik und Ethik, so schloss nach diesem Vorgang der philosophische Unterricht des O. auch die Physik, oder, wie man es damals nannte, die Physiologie, d. h. die Betrachtung der Natur und Welt (des Kosmos), ihrer Kräfte und Gesetze in sich; denn „an die Stelle des blossen Staunens nach Art der Thiere sollte eine vernünftige d. h. auf die Erkenntniss der Gesetze gegründete Bewunderung der h. Oekonomie des Weltganzen treten.“ Weitaus die wichtigste Stelle nahm aber die Ethik ein. „O. wollte uns zu Solchen bilden, die frei von Trauer und Empfindlichkeit für jede Art von Uebel, wohl geordnet und gelassen, gottähnlich und wahrhaft selig wären.“ Und nicht blos durch eigentliche ethische Betrachtungen, sondern auch durch psychologische, „welche der Seele gleichsam einen Spiegel vorhielten,“ suchte er ethisch zu wirken; ganz besonders aber durch sein eigenes Vorbild, „indem er selbst so sich darzustellen suchte, wie er den, welcher recht leben will, schilderte; und so zwang er uns gewissermassen, sittlich zu leben, durch das eigene Thun seiner Seele, der anzuhängen er uns beredete.“ Was die Kenntniss der verschiedenen philosophischen Systeme betraf, so wollte O. als Eklektiker, dass seine Schüler keines derselben von ihrem Studium ausschlössen; nur mit den Produkten der

Atheisten (der Epikuräer) sollten sie ihre Seelen nicht „beflecken." „Er führte uns nicht etwa nur in ein philosophisches System hinein, noch liess er uns darin festsitzen, sondern er führte uns durch alle, weil er wollte, dass wir mit keinem unbekannt blieben. Was nützlich und wahr bei jedem Philosophen war, das wählte er aus und legte es uns vor, was aber falsch war, sonderte er aus; so hielt er es besonders mit dem, was in die Sphäre der Gottesfurcht fiel."

Aus der theologischen Unterweisung, zu der O. von der philosophischen überging, hebt Gregor besonders 3 Punkte hervor: das Dringen darauf, dass man in der Lehre von Gott und göttlichen Dingen nur Gott selbst und seinem Zeugniss glauben solle, — ein indirektes Dringen auf die Anerkenntniss der göttlichen Autorität der h. Schriften der Christen, in denen eben dies Gotteswort und Zeugniss zu finden; dann die Meisterschaft, die in der Auslegung dieses Wortes Gottes O. entwickelte, — „der einzige unter den jetzt lebenden Menschen, die ich selbst kennen lernte oder von denen ich durch Andere hörte, der die göttlichen Aussprüche rein und klar versteht und Andern auszulegen weiss, in Kraft desselben Geistes, der die Propheten inspirirte; denn derselben Macht wie die Propheten bedürfen deren Ausleger; und Niemand wird wohl einen Propheten fassen und verstehen, dem nicht derselbe Geist, der die Prophetie eingegeben, auch das Verständniss geschenkt hat." Als Drittes endlich bezeichnet Gregor den Tiefsinn der Spekulation, den O. an den Tag gelegt und der sich vor Allem in seiner Logoslehre geoffenbart habe.

Die homiletische Thätigkeit des O. in Cäsarea.

Zu dieser katechetischen und literarischen Thätigkeit, die O. entfaltete, trat noch eine neue, dritte Art, die homiletische. Seit er nämlich in Cäsarea war, hielt er auch Vorträge an die Gemeinde in der Kirche, wozu ihn, wie wir wissen, schon früher die ihm befreundeten Bischöfe eingeladen hatten. Beide wohnten auch nicht selten diesen Vorträgen an; und hervorgehoben wird dabei, dass sie denselben nicht, wie sonst der Brauch war, etwas beifügten, etwa ein Schlusswort; sie überliessen ihm also das Ganze des Lehrens und Predigens[1]. Diese homiletischen Vorträge, die sich über einen grossen Theil der h. Schrift

[1] Euseb 6, 27.

verbreiteten, bilden einen ansehnlichen Bestandtheil der Werke des O.; ehe er sie hielt, pflegte er sie niederzuschreiben; seit seinem 60. Jahre, „nachdem er sich durch lange Uebung eine grosse Fertigkeit im Reden erworben hatte, gestattete er, dass Geschwindschreiber seine Homilien nachschrieben" ', die er selbst also zuvor nicht niedergeschrieben, vielleicht nicht einmal genau meditirt hatte.

'ib. 6, 38.

Die Verfolgung durch Maximin im Jahre 235 bis 237. O. entweicht nach dem kappadozischen Cäsarea.

Fünf Jahre ungestörten Wirkens hatte O. in Cäsarea hingebracht, als Maximin im Jahre 235 zum Thron gelangte. Der Hass gegen das Haus seines Vorgängers machte den neuen Kaiser zum Feind des christlichen Namens. Fast scheint es, als habe es die Verfolgung ganz besonders wieder auf die Männer abgesehen, welche den Uebertritt zum Christenthum vermittelten und beförderten; wenigstens sah sich O. im Falle, derselben aus dem Wege zu gehen. Eine Versuchung, das war der Grundsatz des besonnenen Mannes, die uns ohne unser Zuthun trifft, müssen wir muthig und getrost bestehen; verwegen ist es aber, wenn wir ihr ausweichen können, es nicht zu thun. In Cäsarea in Kappadozien, wo ihm der Bischof Firmilian, den wir schon in Cyprian's Leben kennen lernten, befreundet war, lebte er an die 2 Jahre in tiefster Verborgenheit im Hause einer christlichen Jungfrau, Juliana. Er fand hier reiche wissenschaftliche Hülfsmittel, in deren Besitz die Jungfrau als Erbin der Büchersammlung jenes Symmachus, der durch seine Uebersetzungen des a. Testaments bekannt ist, gekommen war: exegetische Arbeiten desselben und vielleicht auch ein Exemplar von dessen Bibelübersetzung, doch jedenfalls nicht das Autographon.

Seine Zuschrift an die eingekerkerten Ambrosius und Theoktistus: „Ermunterung zum Martyrium."

Von hier aus erliess O. seine Zuschrift „Ermunterung zum Martyrium," an seinen Freund Ambrosius. Derselbe war mit einem cäsareensischen Presbyter Protoktetus, wir wissen nicht wo, vielleicht in Cäsarea, wohin er dem O. gefolgt sein mochte, festgenommen worden und sah im Gefängniss dem Tod entgegen. O. würde in ihm viel verloren haben nach innern wie äussern Beziehungen; das aber sah der edle Mann nicht, er sah nur die Herrlichkeit eines Martyrtodes. Hiezu wollte er ihn und seinen Leidensgefährten wie einst seinen Vater stark machen. Und er thut dies mit allen Motiven, die

er theils aus den allgemeinen Glaubensanschauungen der damaligen christlichen Welt, theils aus seinen eigenen und besonderen, theils aus den persönlichen Verhältnissen des Ambrosius nimmt. Sie alle aber belegt er entweder mit Bibelstellen oder leitet sie aus ihnen geradezu ab, so dass man wohl sieht, er habe seinen Freunden in ihrer ernsten Lage nicht Menschen- sondern Gotteswort reichen wollen. Aber freilich lässt er die Stellen der h. Schriften besonders des a. Testaments, die er nach den LXX zitirt, nicht selten etwas ganz Anderes sagen, als ihr richtig verstandener und ausgelegter Text lautet, worüber sich nicht zu verwundern, wenn wir seine Exegese werden näher kennen lernen (s. u.). Gleichwohl hat die Schrift ein erhöhtes Interesse; denn was er hier seinen Freunden schreibt, das wird ihm ohne Zweifel schon vorgeschwebt haben, als er in seinen Jünglingsjahren sich zum Martyrium hindrängen wollte; und ebendasselbe wird ihn gestärkt haben, da er als Greis dasselbe zu bestehen hatte und mit einem hohen freudigen Muthe bestand, wenn er auch nicht unmittelbar daran starb und also nach dem damaligen Sprachgebrauch der Kirche kein eigentlicher Märtyrer war, sondern nur ein Konfessor.

Inhalt dieser Zuschrift.

Was O. seinen Freunden in erster Linie vorhält, das sind die unvergleichlichen Güter, die der Preis des Martyriums seien und durch dasselbe so zu sagen „erkauft" werden.

Und zwar ist es selbstverständlich zunächst die ewige Glorie und Seligkeit, auf die er seine Freunde hinweist. „So wir in der Zeit der Trübsal, wenn unsere Dränger unsere Seelen gleichsam pressen wollen, in unserer innersten und höchsten geistigen Kraft uns abkehren von der harten Gegenwart und hinblicken auf das, was um der in derselben bewiesenen Geduld willen allen denen, die in Christo recht gekämpft haben, durch die Gnade Gottes aufbewahrt ist, so gilt auch uns, was Paulus von der ewigen Herrlichkeit sagt;' und in um so reicherem Maasse, je mehr der Trübsal hienieden gewesen sein wird.'"

'Röm. 8, 18; II. Cor. 4, 17. 18.

'c, 2.

Als den Kern dieser Herrlichkeit bezeichnet er aber die ungehemmte und bleibende Gemeinschaft mit Gott und kraft derselben das Erkennen aller Wahrheit nicht mehr in ihrem

Räthsel und Spiegel, sondern in ihrem Wesen; hiezu zu gelangen sei aber nicht möglich, wenn nicht zuvor die Wand des materiellen Körpers durchbrochen werde, der den Geist verhindere, reiner Geist zu sein, und ihn von Gott scheide. In einer Reihe von Aussprüchen drückt O. diese Gedanken aus. „Was könnte es Seligeres geben für den kreatürlichen Geist, als das volle Sein in und mit Gott, dem absoluten Geist, mit dem unsere Seele nach ihrem logischen Wesen verwandt ist, denn beide sind intelligibel, unsichtbar und unkörperlich, und zu dem sie einen unvertilgbaren Zug hat, der selbst noch in denen, die in der Irre gehen, einige Spuren des göttlichen Willens aufzeigt und bewahrt! Oder wozu sollte der Schöpfer diesen Durst nach der Gemeinschaft mit ihm anerschaffen haben, wenn den vernünftigen Wesen nicht möglich wäre, das zu erlangen, wozu sie von Natur ein so gewaltiges Verlangen haben? Wie jedes unserer Glieder in einer eigenthümlichen Beziehung zu Etwas steht, z. B. die Augen zum Sichtbaren, die Ohren zum Hörbaren, so unser Geist (Nus) zu dem Intelligibeln und zu Gott, der noch über dem Intelligibeln ist. Was also zaudern und bedenken wir uns, den vergänglichen Leib, der uns nur ein Hinderniss ist, und das irdische Zelt, das unsere Seele beschwert und den Nus belästiget, abzulegen, und so von den Banden frei zu werden und den Wellen zu entrinnen, mit denen Fleisch und Blut zu kämpfen hat, um mit Jesu Christo die der Seligkeit zukommende Ruhe zu geniessen, schauend das Wort (Logos) selbst, das ganz durch das Ganze lebendig ist, genährt von ihm, und die in ihm mannigfaltigste und reichste Weisheit erfassend, gebildet von der Wahrheit selbst und in der Gemeinschaft mit dem wahren und unvergänglichen Lichte aller Gnosis am Geist erleuchtet, um das zu schauen, was durch jenes Licht nur immer geschaut werden kann von Augen, die das Gesetz des Herrn helle gemacht hat!'... Wahrlich noch Mehreres und Herrlicheres, als Paulus gehört, der in den dritten Himmel entrückt worden, werdet ihr sofort vernehmen und dann nicht mehr (wie Paulus) wieder herabsteigen müssen auf diese Erde, wenn ihr Jesu das Kreuz nachtraget, an dem wir einen Hohenpriester haben, der durch alle Himmel gegangen ist'.

c. 47.

Heb. 4, 14.

Wenn ihr daher Jesu nachfolget, werdet ihr durch die Himmel gehen, so nicht blos die Geheimnisse der Erde sondern auch der Himmel durch- und überschauend. Denn in Gott sind wie in einem unerschöpflichen Schatz noch viel herrlichere Schauspiele als diese (hienieden), die aber keine Kreatur fassen kann, bevor sie nicht von dem Leibe gelöst ist.“' ['c. 13.]

Nicht minder charakteristisch als diese Hervorhebung der Erkenntniss im Begriff der Seligkeit ist die origenistische Anschauung vom materiellen Körper als einer Schranke, Scheidewand und einem Hemmschuh des Geistes, daher als dessen Entfesselung die Entkörperung dargestellt wird. „An die Pforten des Todes geführt werden heisst geführt werden an die Pforten der Freiheit.... Wer aus dem Leibe wallt, ist daheim bei dem Herrn des Alls.“' ['c. 22; 4.] Doch meint es O. nicht so, dass schon „der gemeine, natürliche“ Tod an und für sich dazu führe, sondern jener, durch den man seinen Gehorsam, seine Treue und Liebe gegen den einen wahrhaften Gott bezeuge und besiegle; „das ist jener Tod, von dem es Ps. 116, 15 heisst: der Tod seiner Heiligen ist köstlich in den Augen des Herrn.“' ['c. 29.] Wer aber freilich ein solches Maass von Liebe und Treue durch seinen Tod bewiesen, der dürfe dann auch versichert sein, dass ihm von Gott hinwiederum mit einem vollen gerüttelten Maasse werde zugemessen werden; „denn wahrlich über Verdienst der um seinetwillen bestandenen Kämpfe und Mühsale gibt Gott, der nicht karg ist, sondern gross und herrlich in seinen Gnaden gegen die, welche eine volle Liebe zu ihm bewiesen und in kraft derselben ihr irdenes Gefäss so viel möglich verachteten.“' ['c. 2.]

Wenn O. seinen Freunden die Segnungen des Martyriums vorhält, so spricht er wohl auch von einer sündentilgenden Kraft desselben. Es war dies eine Zeitanschauung, die wir schon von Tertullian her kennen;' ['I. 2, S. 478; 758.] auch hätte ein sofortiges und unmittelbares Eingehen in die Seligkeit des Paradieses, was ja als eine Prärogative der Märtyrer galt, nicht angenommen werden können, wenn man nicht jene als vorausgehend sich gedacht hätte. Nach seiner Weise sucht O. auch eine biblische Begründung hiefür. Und er thut dies durch den Begriff der Taufe, „ohne welche Sündenvergebung nicht zu er-

langen sei." Nun aber werde das Martyrium vom Herrn als eine Taufe bezeichnet Marc. 10, 38; Luk. 12, 50; folglich dürfe man auch von dieser Bluttaufe dieselben Wirkungen annehmen, wie von der Wassertaufe; und da diese nach der Schrift nicht wiederholt werden dürfe, der Mensch aber auch nach erhaltener Taufe doch wieder sündige, so sei eben die Bluttaufe „gegeben". O. setzt nämlich voraus, dass die Wirkungen der Taufe mit Wasser und Geist sich nur auf Vergebung derjenigen Sünden erstrecken, deren man sich vor der Taufe schuldig gemacht.' 'c. 30.

Eine andere Zeitvorstellung, die O. ebenfalls theilte im Interesse der Verherrlichung des Martyriums, war die, dass dasselbe in seinen Wirkungen nicht bloss dem Märtyrer zu gute komme. „Vielleicht, wie wir durch das kostbare Blut Jesu Christi erkauft worden sind, werden so auch durch das kostbare Blut der Märtyrer Einige erkauft werden."' Diese 'c. 50. Vorstellung von einer sühnenden und reinigenden Kraft des Todes der Märtyrer, analog derjenigen des Todes Jesu Christi, nur dass sie hier eine universelle war, auf die ganze Welt ging, während sie dort eine partielle ist, auf „Einige" oder „Viele" geht, vermittelt sich O. durch den Priester-Begriff. Die Märtyrer sind ihm nämlich wahrhafte Priester. „Wie nun aber Jesus Christus als der rechte Hohepriester sich selbst als Opfer darbrachte, so bringen die Priester, deren Hohepriester er ist, sich selbst als Opfer dar, wesswegen sie auch um den Altar stehend erblickt werden als an dem ihnen zukommenden Ort.... Oder wer anders ist ein reiner Priester, der ein reines Opfer darbringt, als der, so fest am Bekenntniss hält, und Alles thut, was zu einem Martyrium gehört?... Und wenn die, welche nach dem mosaischen Gesetz den Altardienst versahen, durch das Blut der Stiere und Böcke Sündenvergebung, wie es schien, vermittelten, so werden doch wohl die Seelen der um des Zeugnisses Jesu Christi willen Hingerichteten nicht vergebens am himmlischen Altar stehen, sondern denen, die darum flehen, Sündenvergebung vermitteln'.... 'c. 30. Fürwahr die Märtyrer verdienen doch wohl mehr erhöht zu werden, als wenn sie blos Gerechte geblieben, und nicht auch Märtyrer geworden wären."' 'c. 50.

So unvergleichlich der Segen eines treuen Bekenntnisses und Martyriums, so gross, ja entsetzlich sei dagegen der Fluch des Gegentheils. Dies ist ein weiterer Hauptpunkt, den O. seinen eingekerkerten Freunden vorhält, und wodurch er sie ebensosehr vom Abfall abschrecken wollte, als er sie durch jene anderen Vorstellungen ermuthigte. Der römischen Staatsreligion und ihrem Kultus huldigen, den obrigkeitlichen Forderungen hiezu Folge leisten oder sich doch von ihren Drohungen und Gewaltmassregeln dazu bewegen lassen, das schliesse für einen Christen nichts anders in sich als eine Verläugnung seines Gottes, des einzigen wahren Gottes, ein sich Scheiden von demselben, der sich hinwiederum von dem scheide, der von ihm sich losgesagt habe. „Was für eine schlimmere Befleckung könnte es für eine (Christen-) Seele geben, als wenn sie irgend einen andern Gott bekennt und nicht den in Wahrheit einen und alleinigen Gott und Herrn!... Wer verläugnet, der erfährt eben durch seine Verläugnung wie durch ein zweischneidiges Schwert eine Abtrennung von dem, den er verläugnet, indem er sich scheidet von dem, den er verläugnet hat." O. erinnert an die Worte des Herrn Matth. 10, 32; 7, 2; „denn es folgt nothwendig und kann nicht anders sein, als dass, wer verläugnet, auch wieder verläugnet wird, dagegen anerkannt, wer bekennet". ('c. 10.') Nicht genug aber, fährt O. fort, dass man den wahren Gott verläugne, indem man den Göttern opfere; man verfalle auch durch den Götterkultus der Gewalt böser Mächte. „Die Götter der Heiden sind Dämonen, welche in dem dichten Luftraum, der die Erde umgibt, sich aufhalten, vom Opferdampf der getödteten Thiere und vom angezündeten Weihrauch leben und daher überall schauen, wo sie desselben theilhaft werden." ('c. 45.') Den Heidengöttern opfern, heisse also diesen Dämonen, diesen Dienern der Bosheit, die Subsistenzmittel gewähren, und „wenn die, welche Räubern, Mördern und ausländischen Feinden des Kaisers Unterhalt und Unterschleif geben, als solche bestraft werden, die das öffentliche Wesen gefährden, mit um wie viel mehr Recht werden jene zur Rechenschaft gezogen werden, die, obwohl sie das Wort kennen: wer fremden Göttern opfert, soll ausgerottet werden, ('Exod. 22, 20.') gleichwohl jenen, die an allem

Bösen auf der Erde schuld sind, opfern!" Genau zugesehen machten sie sich dadurch zu Mitschuldigen der Dämonen und seien daher um nichts weniger strafbar als diese. Noch mehr! „Wie der, welcher einer Hure anhängt, mit ihr ein Leib wird', so wird, glaube ich, der, welcher Einen bekennt, zumal in Zeiten der Verfolgung und der Glaubensprüfung, mit dem, zu dem er sich bekannt hat, Eins."'

'I. Cor. 6, 16.

'c. 10.

Die Zeitvorstellung, dass hinter den sog. Heidengöttern die Dämonen stecken, lernten wir am weitläufigsten aus Tertullian kennen, und in Cyprian's Leben' sahen wir, wie diese Anschauungen nicht am wenigsten dazu beitrugen, das Heidenthum und vor allem den Abfall zu demselben dem Christen jener Zeit als ein so Gräuelhaftes erscheinen zu lassen, ihm aber auch den rein sittlichen Standpunkt zu verrücken und seine Betrachtungsweise zu vermaterialisiren. Auch O. theilte mehr oder weniger diese Anschauung; so seltsam es an einem Manne erscheinen mag, der sonst gewöhnt ist, nur von Geist und geistiger Auffassung zu sprechen. Aber diese Mischung von Geistesfreiheit und Aberglauben, diese Vermischung von Geist und Geistern, worauf wir später noch werden zu reden kommen, gehört mit zu den Eigenthümlichkeiten dieses merkwürdigen Mannes, und zu dem Tribut, den er seiner Zeit zollt.

'I. 2, S. 877.

Indessen doch lange nicht alle Christen liessen sich von diesen mythisch- phantastischen Anschauungen beherrschen. Ihnen waren die Heidengötter nichts mehr, nichts weniger als leere Idole; daher sie es, die Sache einmal ausschliesslich unter diesen Gesichtspunkt gestellt, für etwas „Indifferentes" erklärten', wenn man denselben opfere oder Weihrauch streue und so den Anforderungen des römischen Staates ein wenigstens äusserliches Genüge leiste; ebenso indifferent sei es, ob Einer sage: „Ich verehre den grossen Gott Himmels und der Erde oder den Zeus, ich ehre die Sonne oder den Apollo, den Mond oder die Artemis" u. dgl.; das alles berühre die Sache selbst nicht, es seien das nur Namen, die von Menschen aufgebracht seien, die aber selbst in keinem wesentlichen Zusammenhang mit den Dingen stünden, deren Namen sie seien. Es ist O. selbst, der uns mit dieser Auffassungweise bekannt macht, über die man sich um so weniger wundern darf, wenn

'c. 45.

man einerseits bedenkt, in welch' einer grausamen Alternative die damaligen Christen im römischen Staat sich befanden, und anderseits, dass es zu einem guten Theil dogmatische Voraussetzungen waren, welche den Abscheu vor dem Heidenthum begründeten, und dass eben diese von jenen Christen, welche eine äusserliche und momentane Unterwerfung unter die römischen Staatsgesetze einem Martyrium vorzogen, nicht getheilt wurden, dass dagegen der letzte und höchste ja der einzig sichere und wahre Maassstab in dieser Sache, der ethische nämlich, in jener Zeit weit mehr als billig vor dem dogmatischen in Hintergrund trat.' Dass nun O. diese Ansichten, die wir auch schon durch die Polemik Tertullian's kennen gelernt haben, bekämpft und seine Freunde davor warnt, das hätte nichts Befremdliches, wenn es nur auf die rechte Weise geschähe; aber er thut dies nicht mit ethischen Gründen, sondern mit dogmatischen. Die so sprechen, sagt er, kenneten die Natur der Dämonen nicht, auch hätten sie keine Ahnung davon, in welchem innern Zusammenhang die Namen mit den Dingen stünden. „Es ist dies zwar eine dunkle und schwierige Materie; so viel aber wird Jeder, der darüber nachdenkt, einsehen, dass, wenn die Namen nur eine äusserliche Institution wären, die Dämonen und andere uns unsichtbare Mächte denen nicht gehorchen würden, die sie, wenn sie sie auch nicht näher erkennen, doch bei diesen ihren Namen nennen. Nun aber ziehen schon die ausgesprochenen Namen mit einer uns unbegreiflichen geheimnissvollen Naturmacht die Angerufenen herbei. Wenn es sich nun so verhält mit den Namen, so ist also der Gott Himmels und der Erde mit keinen andern Namen zu benennen als mit denen, die ihm sein Diener (Moses) oder die Propheten oder unser Herr und Erlöser selbst gegeben, wie: Zebaoth, Adonai, Saddai, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs."' Dass aber die Dämonen ihre eigenen Namen auf den höchsten Gott übertragen, um als solcher verehrt zu werden, darüber sei sich nicht zu verwundern, das sei ganz in ihrer Art.

'vrgl. I 2, S. 754.

'Exod. 3, 15.

Es scheint, dass Andere, wenn sie vor den Behörden das Christenthum abschwuren, d. h. den Göttern opferten, diese Handlung dadurch zu rechtfertigen suchten, dass sie sagten,

es sei dies ja nur äusserlich von ihnen gethan, innerlich gehören sie noch immer dem Christenthum an. O. will das nicht bestreiten; er anerkennt, dass ein Unterschied sei zwischen innerlicher und äusserlicher Verehrung; denn es wäre kaum möglich, dass diejenigen, die einmal den wahren Gott erkannt, in einem Augenblick dazu gebracht werden könnten, in den Idolen göttliche Wesen zu verehren; „aber den Idolen wird doch eine (abgöttische) Verehrung erwiesen, indem man die Namen Gottes, des Herrn, für ein leeres und seelenloses Ding missbraucht." ' Auch müsse die innere Glaubensüberzeugung und das äussere Bekenntniss zusammenstimmen; das eben gehöre zum Charakter eines wahren Christen. „Wie die Gesinnung, so das Wort. Diejenigen täuschen sich, die da glauben, es reiche, um das Ziel in Christo zu erreichen, hin, mit dem Herzen zu glauben, ohne mit dem Munde zu bekennen, entgegen dem Worte Pauli Röm. 10, 10. Vielleicht liesse sich sogar sagen, es könne noch mehr mit den Lippen Gott derjenige ehren, dessen Herz ihm noch ferner steht, als mit dem Herzen nur, wenn der Mund nicht auch bekennt, zur Seligkeit." '

'c. 6.

'c. 5.

Ebenso vom Uebel sei es, erklärt O., beim Glücke des Kaisers zu schwören, „dem allerwandelbarsten Ding der Welt" oder demselben eine göttliche Verehrung zu bezeugen. „Auf keine Weise soll dies Geschöpfen geschehen, da doch der Schöpfer (all-) gegenwärtig und Helfer genug ist für die Gebete Aller, ja ihnen zuvorkommt".'

'c. 7.

Seine Motive zum Martyrium hat indessen O. doch nicht blos aus den Vorstellungen der Seligkeit oder Unseligkeit, die auf ein Bekenntniss oder eine Verläugnung folgen, er hat sie auch aus der unmittelbar sittlichen Sphäre der Pflicht hergenommen: die Liebe gegen den, der uns zuerst geliebt, und die Dankbarkeit gegen ihn verpflichte uns zur Gegengabe. Welch eine reichere Gegengabe aber könnte es geben als das Martyrium! „In seinem Wetteifer und Wunsch, die Wohlthaten zu vergelten, mit denen Gott ihm zuvorgekommen, forscht der Christ, was er wohl dem Herrn thun könnte für Alles, was er von ihm empfangen; und nichts Anderes findet er, was den empfangenen Wohlthaten gewissermassen gleich-

kommend von dem dankbar gesinnten Menschen gegeben werden könnte, als im Martyrium zu sterben! Denn so steht geschrieben: Wie soll ich dem Herrn vergelten Alles, was er mir gethan? und unmittelbar darauf: Ich will den Kelch des Heils nehmen und den Namen des Herrn anrufen.' Das Martyrium wird aber gewöhnlich der Kelch des Heils genannt, wie aus Matth. 20, 21. 22; 26, 39 ersichtlich."' Allerdings könne indessen immer nur uneigentlich von einer Gegengabe gesprochen werden. „Wohl hat Jesus für uns das Leben gelassen; und auch wir sollen es lassen, aber wenn wir es lassen, so thun wir diess, ich sage nicht sowohl für ihn als für uns und wohl auch für die, welche durch unser Martyrium gestärkt werden."' Uebrigens habe man sich zur Treue im Bekenntniss schon bei der Taufe verpflichtet; denn, „als wir den Bund mit Gott geschlossen, haben wir denen, die uns unterwiesen, geantwortet: Wir (widersagen dem Teufel und) wollen dem Herrn dienen, denn er ist unser Gott.' Wenn nun derjenige, der den Vertrag mit Menschen nicht hält, als ein Mensch ohne Treue und Glauben alles Heiles baar gilt, was ist erst von denen zu sagen, die durch Verläugnen den mit Gott eingegangenen Bund aufheben und wieder zum Satan laufen, dem sie in der Taufe abgesagt haben!"'

'Pslm.116,12.13. 'c. 28. 'c. 41. 'vgl. I. 2, S. 361. 'c. 17. 18.

Nicht blos als Christenpflicht, sondern recht eigentlich als eine Prärogative der Christen möchte O. das religiöse Martyrium angesehen wissen. Um manche Tugenden hätten auch die Heiden das Aeusserste gethan und gewagt; „aber für die Frömmigkeit kämpft allein das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Gott angehört, während die andern Menschen auch nicht einmal nur dem Scheine nach zeigen, dass sie, wie viel auch des Antireligiösen sein mag, für die Frömmigkeit zu sterben sich vorsetzen und einen frommen Tod einem unfrommen Leben vorziehen."'

'c. 5.

Im rechten Lichte betrachtet ist daher in den Augen des O. die Zeit der Verfolgung für den Christen nichts Anderes, denn eine Zeit der Prüfung, ob sein Gehorsam gegen den, der gesagt: Ihr sollt keine andern Götter vor mir haben,' seine Treue, seine Liebe zu Gott und seine Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit ihm von der rechten Art, ob das Haus auf

'Exod. 20, 3.

Felsen und nicht auf Sand gebaut, ob der Same in guten Grund gefallen sei.' „Von ganzer Seele, glaube ich, wird Gott nur von denen geliebt, die sie (diese Seele) vor grossem Verlangen, in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu treten, nicht blos vom irdischen Körper, sondern von allem Körperlichen überhaupt abziehen und scheiden, und denen es daher weder mit einigem Widerwillen, noch mit einigem Widerstreben zustösst, dass sie diesen Leib der Niedrigkeit ablegen, wenn der Augenblick gegeben ist, durch den sog. Tod den Leib des Todes auszuziehen. Wenn das aber Einem schwer vorkommt, oh! dann hat er noch nicht gedürstet nach dem starken lebendigen Gott, noch nicht verlangt nach ihm, wie es einen Hirsch verlangt nach den Wasserquellen!"' In einem vollen und ganzen Maasse werde jedoch diese Probe dann erst bestanden, „wenn wir die ganze Zeit der Prüfung hindurch keinen Raum dem Teufel in unsern Herzen geben, der uns mit bösen Gedanken der Verläugnung oder des Schwankens, oder was immer sonst dem Martyrium der Vollkommenheit entgegen ist, verunreinigen möchte; wenn wir uns nicht einmal mit einem bekenntnissscheuen Wort beflecken, wenn wir Alles ertragen: den Spott und Hohn der Gegner, ihr Gelächter, ihre üblen Nachreden und selbst ihr Mitleid, womit sie üns zu bemitleiden scheinen, indem sie uns für Verirrte oder Narren halten oder Betrogene nennen; wenn wir uns selbst nicht von der Liebe zu unsern Kindern oder ihrer Mutter, oder was sonst in der Welt uns für das Liebste gilt, abziehen lassen, so dass wir dem Besitz oder dem Leben anhingen, sondern von allem diesem abgekehrt, ganz Gottes sein wollen und des Lebens mit und in ihm, als die mit seinem Eingebornen und dessen Genossen ihr Theil haben werden: dann, ja dann erst werden wir uns sagen dürfen, dass wir das Maass des Bekenntnisses voll gemacht haben."' Eine solche Probezeit, wenn sie bestanden werde, sei aber dann eine Zeit der Verherrlichung für den Christen und „des christlichen Rühmens und Trostes," nach den Worten des Apostels Röm. 5, 3. 4. 5; 2 Cor. 1, 5 und „nach dem Maasse" wie man Theilnehmer gewesen sei des Leidens mit Christo, werde man auch Theilnehmer sein des Trostes und der Herrlichkeit.'

'c. 6; 48.

'c. 3.

c. 11.

'c. 41; 42.

Diesen allgemeinen Betrachtungen, die durch geschichtliche Bilder, durch ausmalende Erinnerung an die Gesetzestreue eines Eleazar, der 7 Brüder und ihrer Mutter zur Zeit der Makkabäer unterstützt werden, geht eine besondere Ansprache zur Seite, in der jenes Allgemeine gewissermassen zu seiner Nutzanwendung kommt. Ambrosius hatte Weib, Kinder, grosse Güter, einen edlen Namen, — eben so viele Hindernisse eines standhaften Bekenntnisses, denn mit stärkern Banden konnte man sich nicht wohl an dieses Leben und diese Welt geknüpft fühlen. Anders fasst es O.; was bitterster Verlust zu sein scheint, weiss er als baaren Gewinn hinzustellen. „Du, mein frommer Ambrosius, wenn du die evangelischen Worte Matth. 19, 27—29 wohl erwägst, wirst leicht einsehen, dass kaum Einer einen so hohen Grad von Seligkeit erreichte wie du es wirst, wenn du den Kampf recht bestehst. Wie gerne möchte ich um dieser Verheissungen willen ebensoviel auf der Erde besitzen oder noch mehr, und dann in Christo Gott ein Zeuge werden, um dann um so viel mehr, oder, wie die Schrift auch sagt, um hundertfältig dafür zu empfangen! Wie gerne möchte ich, wenn ich zum Martyrium berufen würde, auch Kinder sammt Haus und Hof zurücklassen, um bei Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, nachdem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt wird, der Vater einer zahlreicheren und heiligeren Kinderschaft zu werden! Denn, wie diejenigen, welche Martern und Qualen erduldet haben, herrlichere Kraft im Martyrium bewiesen als die, welche in dieser Art nicht geprüft worden sind, so haben diejenigen, welche aus inniger Gottesliebe ausser der Liebe zum Leib und Leben auch noch jene starken Bande zerrissen, ebendadurch, dass sie diese Bande brachen und so sich Adlerflügel ansetzten, Macht bekommen, in die Wohnung ihres Herrn heimzukehren. Wie es daher billig ist, dass die, welche durch Martern und Leiden nicht geprüft worden sind, denen nachstehen, welche in der Marterkammer und im Feuer Geduld bewiesen, so müssten auch wir Armen, selbst wenn wir sterben würden als Zeugen, uns doch vernünftiger Weise beugen unter euch, die ihr aus Liebe zu Gott in Christo den Scheinruhm der Welt, den Viele so eifrig suchen,

und so grosse Güter und die natürliche Liebe zu den Kindern unter eure Füsse tretet."' 'c. 14; 15,

Diess ist der wesentliche Inhalt dieser Schrift, die O. mit dem bescheidenen edlen Worten schliesst: „Solltet ihr, zumal jetzt als würdig, mehr zu schauen von den Geheimnissen Gottes, Besseres und Herrlicheres und Wirksameres wissen, als das, was ich euch geschrieben, und diess euch schwach und unreif erscheinen, so wäre das nur Etwas, was auch ich in Bezug auf euch wünschte; denn nicht das liegt uns am Herzen, dass ihr durch uns, sondern dass ihr vollendet werdet, auf was für eine Weise immer. Und möchte es nur geschehen durch die weiseren und göttlicheren und alle menschliche Natur übersteigenden Worte Gottes und seiner Weisheit!"' 'c. 50.

Wenn man diese Schrift liest, wird man unwillkürlich an die ähnlichen Arbeiten von Tertullian' und Cyprian'' erinnert. Manchen Anschauungen, die uns dort aufgestossen sind, begegnen wir auch bei O. wieder; z. B., dass wenn man den Heidengöttern opfere, man dadurch den Dämonen und ihrer Macht verfalle; dass sich nach der Grösse der erlittenen Trübsal das Maass der dadurch gleichsam erkauften Seligkeit richte, und so noch Anderes. Aber um wie vieles mehr hat doch unser Alexandriner die sittliche Pflicht des Bekenntnisses hervorgehoben, als die beiden Afrikaner; und wenn er auch die Motive der Seligkeit und Unseligkeit hervorgehoben hat, wie edler und geistiger fasst er doch die Seligkeit! Nichts von jenen Kronen und Kränzen, mit denen besonders auf eine so widerliche Weise Cyprian freigebig ist; vielmehr ist es das ungehemmte Sein bei Gott, das O. an die Stelle jener äusserlichen und sinnlichen Seligkeitsvorstellungen setzt. Freilich tritt hier dann die ihm eigenthümliche Idee von dem Körper herein, die ihn die Geistesgemeinschaft mit Gott nicht anders hoffen lässt als durch Entsinnlichung und Entkörperung.

'I. 2, S. 63 ff.; 752 ff.
''I. 2, S. 871 ff.

Welche Wirkung die Zuschrift auf die eingekerkerten Freunde ausgeübt, wissen wir nicht; ihr Schicksal nahm eine andere Wendung, als O. fürchtete; man hatte gemeint, sie würden nach Germanien geschleppt, dort vor den Kaiser gestellt werden und ihr Urtheil empfangen. Es ist anders ge-

kommen: sie wurden frei; vielleicht war der Tod des Kaisers inzwischen eingetreten.

Rückkehr des O. nach Cäsarea.

Sobald der Friede der Kirche wiederkehrte, kehrte auch O. nach dem palästinensischen Cäsarea zurück, und nahm hier seine katechetische und homiletische Wirksamkeit wieder auf. In seinen schriftstellerischen Arbeiten, welche die Verfolgung nicht unterbrochen hatte, fuhr er unermüdlich fort. Zunächst sind es Erklärungen einiger prophetischen Bücher des a. Testaments, die ihn jetzt beschäftigen. Vielleicht hat er auch in dieser Zeit das Schriftchen „über das Gebet" geschrieben, dessen Abfassungszeit jedenfalls vor 240 fällt.

Die Schrift „über das Gebet."

Es ist wieder sein Freund Ambrosius, der die Veranlassung zu diesem Traktate war. Derselbe hatte ihm von den Einwürfen, die gegen das Gebet und dessen Erhörung von gewisser Seite gemacht wurden, geschrieben und ihn um Lösung dieser Bedenken gebeten. Sie lauteten: „Wenn Gott das Zukünftige vorher weiss, und diess nothwendig geschehen muss, so ist das Gebet umsonst; und ebenso, wenn Alles nach dem Willen Gottes geschieht und dessen Beschlüsse fest sind, und Nichts von dem, was er will, geändert werden kann."' ('de orat. c. 6.)

Die Lösung dieses Problems bildet einen wichtigen Bestandtheil der Schrift, die dem Ambrosius gewidmet ist.

Dass das Gebet „Nichts bewirke," das, meint O., könne nur die Meinung derer sein, „die entweder gar keinen Gott annehmen, oder doch nur dem Namen nach, indem sie ihm jede Vorsehung absprechen." Doch steht ihm diese Ansicht zu fern, als dass er näher auf sie einginge; sie hat ihm auch gar Nichts mit dem Christenthum gemein. „Bereits aber hat es die feindliche Macht versucht, auch dem Namen Christi solche unfromme Lehren anzudichten und so Einige zu überreden vermocht, dass es unstatthaft sei zu beten. Diese Ansicht wird von denen aufgestellt, die überhaupt von nichts Aeusserlichem und in die Sinne Fallendem (in der Religion) wissen wollen, weder Taufe noch Abendmahl zulassen, und so auch von der Schrift verläumderischer Weise aussagen, dass sie kein solches Beten wolle, sondern etwas ganz Anderes meine und lehre."' ('c. 5.) Es waren diess die Gnostiker, wenigstens eine Partei unter ihnen, die, in ihrem Spiritualismus und Idealismus

konsequent, Nichts wissen wollten von einem besonderen Beten, so wenig als von Taufe und Abendmahl.' 'vrgl. Irenäus I. 1, S. 359.

Indessen ist sich O. der Instanzen, die sich vom Gesichtspunkte des göttlichen Vorherwissens und Vorherbestimmens gegen das Gebet und dessen Erhörung, im gewöhnlichen Sinne gefasst, erheben lassen, gar wohl bewusst. „Was es doch, könne man sagen, nöthig sei, zu Gott zu beten, wenn er doch, ehe wir bitten, wisse, wessen wir bedürfen! Und wie sollte der Vater und Werkmeister des Alls, der das, was er geschaffen, nicht hassen, sondern nur lieben kann, nicht für Jeden, auch ohne dass er darum bete, zu seinem Heile sorgen nach Art eines Vaters, der die Bitten seiner Kinder nicht abwartet, die entweder noch gar nicht bitten können oder aus Unwissenheit gar oft das dem wahrhaft Heilsamen und Nützlichen Entgegengesetzte empfangen möchten! Und erst nun gar, wenn Gott das Zukünftige nicht nur voraussehe, sondern auch voraus bestimme und anordne, so dass Nichts sich ereignet, was nicht zuvor von ihm bestimmt wäre, wozu dann noch ein Beten? Oder gälte Einer, der um den Aufgang der Sonne betete, nicht für einen Thor, wenn er das, was auch ohne sein Beten erfolgt wäre, als durch sein Gebet bewirkt glaubte? Ganz ebenso thöricht wäre, wer glaubte, dass um seines Gebetes willen geschehe, was doch auch, wenn er nicht gebetet hätte, geschehen sein würde. Ueber alles Maass aber thöricht wäre, wer glaubte durch Beten es zu vermögen, dass er von den Uebeln, die den Menschen nach dem Laufe der Natur treffen, verschont bleibe."' 'c. 5.

Auch das verbirgt sich O. nicht, dass sich in den h. Schriften Stellen genug für ein solches göttliches Vorausbestimmen anführen lassen. „Wenn die Sünder von Mutterleib an Gott entfremdet sind,' wenn der Gerechte von Mutterleib an ausgesondert ist,' so bitten wir vergeblich um Vergebung der Sünden oder dass wir den Geist der Kraft empfangen; denn wenn wir Sünder sind, so sind wir es, weil wir von Mutterleib an Gott entfremdet waren; und umgekehrt, wenn wir von Mutterleib an erwählt sind, so wird das Beste uns zu Theil auch ohne unser Beten. Welche Bitten hatte Jakob dargebracht, von dem, ehe er geboren ward, geweissagt wurde, dass er über Esau

'Pslm. 58, 4.
'Gal. 1, 15.

herrschen solle? Was hatte Esau verbrochen, dass er schon vor seiner Geburt ein Gegenstand des Hasses war 1 Mos. 25, 23; Röm. 9, 11? Und wenn uns Gott vor Grundlegung der Welt erwählt hat Ephes. 1, 4. 5, und wenn Gott die, so er voraus ersehen hat, auch prädestinirt, justifizirt und glorifizirt, Röm. 8, 29, so ist entweder Einer erwählt schon vor Grundlegung der Welt und kann nicht aus dieser Erwählung fallen und bedarf also auch nicht des Betens, oder er ist nicht erwählt, noch prädestinirt und betet dann umsonst." So gewiss also Gott unveränderlich sei und Alles vorher wisse und auf dem Vorherbestimmten bleibe, so gewiss sei es „unangemessen zu beten, in der Meinung, als könnte man Gottes Vorsatz und Willen dadurch beugen, wie wenn er nicht Alles voraus geordnet hätte, sondern das Gebet eines Jeden abwartete, um nach dem Gebet einem Jeden zuzuordnen, was ihm zukomme."' ib.

Diesen Einreden gegenüber glaubt O. für die Lösung seines Problems am sichersten von dem Nachweis der menschlichen Freiheit und deren Vereinbarkeit mit der göttlichen Providenz auszugehen.

Dass die Willensfreiheit oder die Macht, sich selbst zu bestimmen, dem Menschen wesentlich und unveräusserlich zukomme, ist ein Satz, den er nicht oft genug hat wiederholen können. Eben in dieser sittlichen Selbstbestimmbarkeit erkennt er die Dignität des Menschen vor den niederern Naturwesen, die „entweder nur von Aussen bewegt werden, wie die Steine, oder aus sich, wie die Pflanzen, oder von sich, wie die Thiere, aber nicht durch sich, was allein den mit Vernunft begabten Wesen eignet; denn was der eigenen Bewegung folgt, das heisst, durch sich selbst bewegt wird, das muss vernunftbegabt sein." Wer daher diese Willensfreiheit nicht zugeben wolle, dem bleibe nichts übrig, als „wohl oder übel zu sagen: wir seien nicht mit Vernunft begabt und dann: nicht einmal lebende Wesen, sondern werden von Aussen bewegt, nicht aber von uns selbst."' c. 6. Uebrigens wie es gewisse Sätze gebe, zu deren Anerkennung der Mensch nie und nimmer gebracht werden könne, wie viele Mühe man sich auch geben möge, sie zu beweisen, so sei es „unmöglich, dass Je-

mand von den menschlichen Dingen so denken könnte, als ob Nichts bei uns stünde."

„Wenn nun der freie Wille fest steht, vermöge dessen wir entweder zum Guten oder zum Bösen uns wenden, so muss derselbe noch vor seinem Sein mit allem Andern von Gott gewusst sein, wie er sein wird, von der Grundlegung und Schöpfung der Welt an; und mit Allem, was Gott voraus geordnet gemäss dem, wie er vorausgesehen, muss auch das vorausgeordnet sein, was, der jedesmaligen Richtung und Bethätigung unseres freien Willens entsprechend, von Seiten der göttlichen Vorsehung in der Entwicklung des Weltlaufs uns treffen wird. Doch nicht dass das Vorauswissen Gottes die Ursache wäre wie von Allem so auch davon, dass wir so oder so handeln werden; denn gesetzt auch, Gott wüsste das Zukünftige nicht voraus, so würden wir darum doch nicht mehr oder weniger frei sein in unserm Handeln."[c. 6.] So wenig, will O. sagen, unsere Autonomie dadurch begründet und gesichert werde, dass Gott etwa das Zukünftige nicht wisse, so wenig werde sie dadurch beeinträchtigt oder verneint, dass er das Zukünftige wisse. „Sollte man aber durch die Vorstellung beunruhigt werden, dass, da doch Gott das Zukünftige untrüglich vorauswisse, die Dinge so oder so mit Nothwendigkeit erfolgen müssen, so diene zur Antwort: eben auch das sei nothwendig von Gott und unwandelbar gewusst, dass nicht nothwendig und unwandelbar dieser oder jener Mensch das Bessere wolle, oder aber das Schlimmere so, dass er der Besserung unfähig wäre."[c. 6.] In Folge des göttlichen Vorherwissens aber geschieht es, „dass die Aeusserungen unserer Willensfreiheit in die Oekonomie des Ganzen aufgenommen und eingeordnet und für sie auf eine Weise verwendet werden, die der Ordnung der Welt frommt."[c. 6.]

Auf diese Art glaubte O. die Frage über die Freiheit und wie sie mit dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen zu vereinbaren sei, hiemit aber zugleich auch jene andere über die Berechtigung des Gebets und dessen Erhörung gelöst zu haben, denn eben als eine sittlich religiöse Aeusserung und Bethätigung unserer Freiheit, der somit von Seite Gottes, d. h. in dem auf diese Freiheit berechneten und an-

geordneten Weltlauf auch eine entsprechende Antwort und Wirkung folgen müsse, betrachtet er das Gebet. „Weiss Gott unsere freien Handlungen voraus, so weiss er auch voraus, was dieser oder jener beten wird und in welcher Gemüthsbeschaffenheit er sein wird; und wenn demgemäss jedem nach seinem Verdienen es geordnet ist, was ihm werden soll, so ist auch das geordnet, dass Gott diesen erhören wird, weil er recht beten wird, jenen aber nicht, weil er der Erhörung nicht würdig ist oder um Etwas beten wird, was zu empfangen ihm nicht heilsam, zu geben Gott nicht geziemend ist.“ Die Präordination der menschlichen Geschicke lässt, wie man sieht, O. stets durch die göttliche Präscienz bedingt sein, welche letztere das Vorherwissen um unsere Freiheit und deren Anwendung im Einzelnen in sich schliesst; diesem Gebrauch unserer Freiheit aber, der von Gott vorausgewusst wird, entsprechend lässt er dann eben so konsequent das Angemessene von Gott über uns geordnet sein und erfolgen.

„So wenig,“ schliesst O. seine Beweisführung, dass das Gebet nicht umsonst, ohne Wirkung und Erhörung sei, „so wenig Kinder erzeugt werden können ohne eine Frau und den geschlechtlichen Akt, so wenig wird dieser oder jener diess oder das erlangen, wenn er nicht so gebetet hat, in dieser Stimmung, mit diesem Glauben, und wenn nicht dem Gebete ein entsprechendes Leben vorangegangen ist.“ c. 8.

In seiner Anfrage war Ambrosius offenbar von einem Standpunkt ausgegangen, dem das Gebet nicht wesentlich eine Erhebung des religiös gestimmten Gemüthes zu Gott ist, und ebenso wenig die Gebetserhörung die in dieser Erhebung liegende innere Befriedigung, Beruhigung und Stärkung, gleichsam die unmittelbare göttliche Antwort im Innern des Betenden. Nichts aber ist schwieriger als eine Beantwortung jener Frage, wenn die Gebetserhörung im gewöhnlichen, gemeinen Sinne genommen wird. Wir kennen die Lösung, die O. versucht hat, indem er das vorliegende Problem unter das allgemeinere über die menschliche Freiheit und deren Vereinbarkeit mit der göttlichen Präscienz und Prädestination subsumirte.

Seine eigentlichen und innersten Gedanken hierüber

deutet er aber an, wenn er ausspricht, dass von Gebet und Gebetserhörung im gewöhnlichen äusserlichen Sinne nur gar nicht mehr unter Christen die Rede sein sollte; und diess ist das wahrhaft Charakteristische dieses Traktats, worin wieder die ganze Spiritualität und Idealität des Alexandriners zu Tage tritt, wie vielen Antheil daran auch die falsche Geringschätzung der äusseren Güter haben mag.

Sich in dieser Richtung mit aller Bestimmtheit auszusprechen, gaben ihm die Erzählungen von Gebeten und Gebetserhörungen Veranlassung, wie sie in einigen alttestamentlichen, besonders apocryphischen Schriften sich finden. Was von der Hanna, der Mutter Samuels,' von Mardochai und Esther, von der Judith, von den 3 Männern im Feuerofen, von Daniel in der Löwengrube, von Jonas im Bauche des Meerungeheuers erzählt wird, darin kann er nur Typen innerlicher und geistiger Vorgänge und Erlebnisse erkennen. Wenigstens habe es keine andere Geltung mehr „für den, der nicht mehr nach dem Fleische streitet,' und das, was der anagogische Sinn dieser Stellen den Forschenden bietet, für höhere Güter achtet, als die Wohlthaten, wie sie nach der wörtlichen Auslegung den Betenden hier geworden sein sollen.“' „Beten sollen wir und arbeiten an uns, dass wir wie Hanna aufhören unfruchtbar zu bleiben, aber an der Seele; dass wir, wie Mardochai und Esther und Judith von den feindlichen Mächten befreit werden, aber den geistigen Mächten der Bosheit; dass wir wie jene 3 Männer unversehrt bleiben im Ofen dieser Welt von dem Feuer der irdischen Leidenschaften und Begierden.“' In dieser Weise symbolisirt er jene alttestamentlichen Erzählungen.

Er erklärt es geradezu für einen Hauptzweck, den er bei Abfassung dieser Schrift im Auge habe, „diejenigen, denen das pneumatische Leben, das Leben in Christo, ein Herzenswunsch ist, von dem Gebet um kleine und irdische Dinge ab- und zu den mystischen hinzuziehen, von dem jene Geschichten die Typen sind.“' Wenn das Aeusserliche, das Materielle, das Irdische sich zum Pneumatischen und Himmlischen wie „der Schatten zum Körper“ verhalte, so sei hiemit auch schon gesagt, wie man zu beten habe in

'2 König. 20, 2.

'2. Cor. 10, 3.

'c. 13.

'ib.

'c. 13.

Bezug auf das Eine und in Bezug auf das Andere. „Das Vorzüglichere, das wahrhaft Grosse, das Himmlische“ solle Gegenstand der Bitte sein; was aber die Schatten betreffe, die jenem Vorzüglicheren folgen, so habe man das Gott zu überlassen.' Wenn das Wesentliche, der Körper, gegeben werde, so folge, dass wir auch seinen Schatten mitempfangen. Uebrigens wenn dessen auch jetzt mehr jetzt weniger folge, oder selbst wenn er auch ganz ausbleibe nach dem geheimen Rathschlusse dessen, der das Grosse gebe, genug, dass wir die Hauptsache, das Grosse bekommen. —

'c. 17.

Hiemit haben wir aus der Schrift des O. das, was in ihr das Bedeutendste wie Eigenthümlichste ist, herausgehoben. Wir lesen dann noch Mancherlei über Ort und Zeit des Gebets, über die äussere Stellung und Richtung des Betenden, fast in ähnlicher Weise, wie wir es schon bei Tertullian' gefunden haben.

'I. 2, S. 22.

Die Frage, an wen das Gebet zu richten sei, beantwortet O. dahin. Es sei, wenn im eigentlichen und strengen Sinne genommen, an kein erschaffenes Wesen zu richten; „nicht einmal an Christus selbst, sondern allein an den absoluten Gott, zu dem auch unser Erlöser selbst gebetet und uns beten gelehrt hat; als man nämlich zu ihm sagte: Lehre uns beten, hat er nicht zu ihm beten gelehrt, sondern zum Vater in den Worten: Unser Vater im Himmel. Denn wenn der Sohn dem Wesen und der Person nach verschieden vom Vater ist, so ist entweder zum Sohn und nicht zum Vater, oder zu beiden, oder zum Vater allein zu beten. Das Erstere wird Jedermann als ungereimt abweisen; wäre aber das Gebet an beide zu richten, so hätten wir zu beten: gebet, vergebet, führet, erlöset, nicht: gib, vergib, führe, erlöse u. dgl.; nun aber wird man diess nirgends in der Schrift nachweisen können, wie es sich auch von vornherein als ungehörig erweist. Es bleibt somit nur übrig, zu Gott dem Allvater allein zu beten, doch nicht ohne den Hohenpriester, der vom Vater selbst mit einem Eide' dazu eingesetzt wurde.... Der Herr hat nicht gesagt: bittet mich; auch nicht: bittet nur einfach den Vater; sondern: wenn ihr etwas bitten werdet von meinem Vater, so wird er es euch geben

'Psl. 110, 4.

in meinem Namen ..... Was anders könnte auch im Sinne dessen sein, der gesagt hat: was heissest du mich gut? es ist Niemand gut, denn nur Einer, Gott, der Vater, als: was betest du zu mir? allein zum Vater musst du beten, zu dem auch ich bete, denn zu dem, der zum Hohenpriester und Vertreter für euch eingesetzt worden ist, sollt ihr nicht beten, wohl aber durch ihn, der Mitleid zu haben vermag mit eueren Schwachheiten, weil er versucht worden ist wie ihr, doch durch die Gnade des Vaters ohne Sünde geblieben. Und heisset ihr nicht Söhne Gottes und meine Brüder', die ihr vom Vater durch die Wiedergeburt in mir den Geist der Kindschaft empfangen? Dass aber zu einem (Mit-) Bruder die beten, so doch des einen Vaters wie jener gewürdigt sind, ist nicht vernunftgemäss. Zum Vater allein sollt ihr mit mir und durch mich euere Gebete senden."' Diess, meint O., wäre die wahre Sprache Jesu; man sollte daher über die rechte Gebetsweise nicht „getheilt" sein; „sind wir aber nicht getheilt, wenn wir, die einen zum Vater, die andern zum Sohne beten?" Die zum Sohne beten, sei es mit dem Vater, sei es ohne denselben, machten sich, sagt O. geradezu, weil sie in ihrer grossen Einfalt die Sache nicht prüften, der Sünde der Unwissenheit schuldig.

'Psl. 22, 28.

'c. 15.

In ähnlicher Weise hat sich über diesen Punkt O. auch noch an andern Orten, besonders in seinem Werk gegen Celsus (s. u. Gnosis) ausgesprochen.

Der zweite Theil der vorliegenden Schrift „vom Gebet" hat, wie die ähnliche des Tertullian,' die Auslegung des Vaterunsers zum Inhalt. Als charakteristisch heben wir die Erklärung der vierten Bitte heraus, die unser Alexandriner so wenig wie jener Afrikaner vom leiblichen Brod verstanden wissen will. „Wie hätte der, der gesagt, wir sollten nur um Himmlisches und Grosses bitten, dessen gleichsam uneingedenk, uns lehren können, um so Kleines und Irdisches zu bitten!" Vielmehr sei darunter, wie aus dem Ev. Johannes erhelle, jenes wahre Brod zu verstehen, das den wahren Menschen nähre, der nach dem wahren Bilde Gottes geschaffen sei, — der Logos, der in Jesus Fleisch geworden.'

'I. 2, S. 12.

'c. 27.

„Um dieses Brod sollen wir bitten, damit wir genährt durch diesen Gott-Logos, der bei Gott im Anfang war, vergottet werden.“

c. 27.

Reisen des O. in dieser Periode:

Die Schrift über das Gebet war, wie wir annehmen, eine der ersten Früchte des abermaligen Aufenthalts in Cäsarea, der von nun an nur noch durch einige Reisen unterbrochen wurde, wie das schon mit der alexandrinischen Periode der Fall gewesen war.

nach Athen;

Eine dieser Reisen — es war bereits das zweite Mal — machte O. nach Athen, wo er sich längere Zeit aufgehalten zu haben scheint. Den Grund und die Veranlassung derselben kennen wir nicht. Es scheint auf dem Wege dahin gewesen zu sein, dass er eine Streitunterredung mit dem Häretiker Bassus hatte, welche dann zu der interessanten Correspondenz mit Julius Afrikanus (s. u.) führte.

nach Arabien. (Beryll von Bostra).

Wiederholte Reisen hatte O. in dieser Zeit nach Arabien zu machen; das eine Mal in Sachen des Bischofs Beryllus von Bostra, einer Stadt in Arabien, unfern den Grenzen Palästina's. Derselbe bestritt, dass der Erlöser, ehe er Mensch geworden, „schon präexistirt habe als eigenes persönliches Wesen für sich;“ ebenso wenig hätte er (als er Mensch geworden) eine eigene Gottheit gehabt, sondern „nur die ihm einwohnende väterliche.“ Beryll war also Unitarier wie Praxeas; er konnte, ohne die Einheit Gottes aufzuheben, sich eine zweite göttliche Hypostase, einen „zweiten“ Gott, wie ein solcher in der Kirche angenommen und mit Jesus schlechthin identifizirt wurde, nicht denken; er konnte also auch nicht zugeben, dass der Erlöser, ehe er Mensch geworden, als besondere göttliche Person existirt habe; und ebenso wenig, dass eine solche zweite besondere göttliche Hypostase in Jesu Mensch geworden sei, so dass dieser „eine eigene Gottheit“ hatte. Andererseits wollte er doch aber Jesum nicht niedriger stellen als die herrschende Kirchenlehre, wenigstens nicht als gewöhnlichen Menschen fassen. Er erklärte daher, es sei in Jesu ein Göttliches gewesen, es habe die Gottheit in ihm „gewohnt“; diese Gottheit aber sei keine andere gewesen, als nur „die eine: die des Vaters.“ Wie sich Beryll dieses Einwohnen des Vaters in Jesu gedacht,

Euseb 6, 33.

I. 2, S. 564 f.

wissen wir nicht, auch nicht, ob als ein Permanentes und Unauflösliches.

Seine Meinung fand lebhaften Widerspruch; die Bischöfe der Provinz versammelten sich zu Bostra; sie versuchten aber umsonst, ihren Collegen von der Unrichtigkeit seiner Auffassung zu überzeugen. Da ward nebst Anderen auch O. eingeladen, um an den Verhandlungen Theil zu nehmen. Er erschien und besprach sich mit Beryll privatim und öffentlich, „überzeugte ihn durch Gründe von der Unhaltbarkeit seiner Ansicht, zeigte ihm die wahre orthodoxe Lehre und gewann ihn wieder für dieselbe." So sagt Euseb 6, 33 ohne nähere Angaben; und doch fügt er bei, man habe noch jetzt die schriftlichen Verhandlungen des Beryllus und der seinetwegen gehaltenen Synode, sowie die Sätze des O. wider ihn. Nun denn! Warum hat er nichts Näheres davon mitgetheilt? Die Sätze, die O. dem Beryll entgegengestellt, können wir uns zwar ganz gut denken; dass sie aber (wie wir sie unten werden näher kennen lernen) mehr Elemente der Wahrheit in sich gehabt hätten, als diejenigen des Beryll, wird man von unbefangenem Standpunkte aus nicht sagen können. Des Euseb Angabe, dass Beryll von O. eines Besseren belehrt worden sei, muss daher dahingestellt bleiben; sie klingt allzu panegyrisch. Jedenfalls kann von einer Bekehrung zum orthodoxen Glauben keine Rede sein, da die trinitarische Lehre des O., an der spätern Kirchenlehre gemessen, selbst nicht einmal korrekt ist.

Später hatte O. noch einmal diese Gegenden zu besuchen. Eine Partei judaisirender Richtung stellte die Behauptung auf,' dass die Seele zugleich mit dem Körper sterbe und verwese, einst aber in der Auferstehung mit ihm auch wieder aufleben würde. Wahrscheinlich war es die Lehre von einem Seelenschlaf, aus dem die Gestorbenen bei der Auferstehung der Körper wieder erwachen sollten; von einem Mitsterben und Verwesen hätte dann nicht eigentlich die Rede sein können. Auch in diesem Fall soll eine Synode Nichts ausgerichtet, O. aber, wiederum berufen, in den Streitunterredungen hierüber durch seine siegreichen Gründe auch diese Irrenden zur Anerkennung und Ablegung ihres Irr-

'Euseb 6, 37.

thums gebracht haben. Wenn diess, so konnte es nur gelungen sein, indem er sie von der ununterbrochenen Fortdauer des Seelenlebens überzeugte.

Bereits ein Sechziger war jetzt O; aber das Alter hatte seine Kraft nicht gebrochen. Fast täglich hielt er Homilien an das Volk. Ebenso setzte der Unermüdliche seine schriftstellerische Thätigkeit, die der Sache seines Christenthums geweiht war, mit ungeschwächter Energie fort.

O. schreibt sein Werk: „gegen Celsus."

c. C. 3, 15.

Die reifste Frucht dieser spätern Lebenszeit und ein charakteristisches Denkmal derselben ist das grosse Werk „gegen Celsus." Es war, wie er selbst sagt, „noch eine Zeit des Friedens und der Ruhe," deren sich die Christen zu erfreuen hatten, als er an dieser Schrift arbeitete; aber er fürchtet, sie werde nicht mehr lang dauern, „denn die das Christenthum auf alle Weise verläumden, geben schon wieder vor, die Unruhe und Verwirrung, die jetzt so hoch gestiegen, habe nur darin ihren Grund, dass die Zahl der Christen so stark angewachsen sei und die Obrigkeiten sich deren Befehdung nicht mehr so eifrig wie vordem angelegen sein lassen." Aus diesen Worten lässt sich schliessen, dass die Abfassung des Werks in die letzte Zeit der für die Christen so günstigen Regierung des Kaisers Philippus Arabs 244—249, auf den dann Dezius folgte, fällt.

Mit dieser neuen Arbeit betrat O., der bisher nur Werke exegetischen und dogmatischen Inhalts geschrieben, eine neue Bahn, die des Apologeten, die ihm indessen insofern nie eine fremde war, als er nach seinen eigenen Aeusserungen in den verschiedenen Zeiten seines Lebens Veranlassung genug gefunden hatte, in apologetisch-polemische Disputationen mit Juden und Heiden sich einzulassen. „Gegen Celsus" — so lautet der Titel der Apologie, deren Werth ein zweifacher ist, indem sie uns nicht blos mit den eigenen und eigenthümlichen apologetischen Gedanken des O., sondern zugleich auch mit den Ansichten eines Mannes bekannt macht, der, soviel wir wissen, als der erste und ohne Frage auch als der bedeutendste aller literarischen Bestreiter des Christenthums in der alten Welt erscheint.

Dieser Mann war der griechische Philosoph Celsus. Der-

selbe mag in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, nicht früher, denn sonst hätte er der verschiedenen gnostischen Sekten, besonders der Marcioniten als einer bekannten Christenpartei, nicht gedenken können,' aber auch kaum später, denn sonst hätte er dem O., als dessen Zeitalter näher gerückt, nicht so unbekannt und fremd sein können, seine denkwürdige Schrift gegen das Christenthum geschrieben haben, der er den prägnanten Titel: „Worte der Wahrheit" gab. Leider! ist sie verloren gegangen; aber seiner Widerlegung hat O. so zahlreiche und fortlaufende Bruchstücke aus seines Gegners Schrift einverleibt, dass wir über die religiös-philosophische Anschauung des Mannes wie über seine Bestreitung des Christenthums völlig im Klaren sind. Dagegen sind wir völlig im Dunkel über dessen persönliche Verhältnisse. Der Name Celsus war kein ungewöhnlicher in jenen Zeiten. Wir kennen einen Celsus, dem Lucian seine Schrift: „Alexander oder der Lügenprophet" (geschrieben zur Zeit des Commodus, 180—192) widmete, und der als ein Freund der Philosophie Epikur's und als ein Feind aller religiösen Gaukelei erscheint, und selbst auch gegen die Magie geschrieben hat. Wie O. vernommen, hat es zwei Epicuräer Celsus gegeben, einen zur Zeit des Nero (der hier aber als zu frühe gar nicht in Betracht kommen kann), einen zweiten „zur Zeit des Hadrian (117—138) und später."' Letzterer war Verfasser einiger epikureischen Schriften.' O. kannte ferner mehrere gegen die Magie geschriebene Schriften eines Celsus'. Wir müssen dahingestellt sein lassen, ob der Freund Lucian's, der Epikuräer zur Zeit Hadrian's und später, und der Verfasser der Schriften gegen die Magie ein und derselbe Celsus war, oder ob es verschiedene Celsus waren, die aber darin zusammentrafen, dass sie zur Partei der Aufgeklärten zählten. O. seinerseits will es unentschieden lassen, ob der Epikuräer auch der Verfasser der Schriften gegen die Magie gewesen;' wohl aber ist er geneigt, in dem Epikuräer Celsus den Verfasser der Streitschrift gegen die Christen zu sehen. Er kann sich freilich nicht verbergen, dass die Anschauungen des letztern platonisch sind; er meint daher, derselbe habe seinen Epikureismus hinter

'vergl. I. 1, S. 370.

'c. C. 1, 8.

'ib.

'1, 68.

'1, 68.

dem Platonismus versteckt, um mit mehr Gewicht gegen die Christen auftreten zu können. Es ist diess aber eine blosse Präsumption, für die er auch nicht den geringsten objektiven Beweisgrund beibringt. Im Verlaufe seines Werkes selbst wird er immer schwankender und bekennt die Möglichkeit, dass der Verfasser der Streitschrift dem Epi- 4, 54. kuräer nur gleichnamig, nicht dieser selbst gewesen sei.

In der That, unser Celsus ist nichts weniger als ein Anhänger der epikureischen Philosophie, von der man freilich noch am ehesten einen solchen entschiedenen Angriff auf das Christenthum sich versehen konnte; er glaubt eine allwaltende Vorsehung, in der Seele liegt ihm ein Gottverwandtes, ein Zug zu Gott, von dem sie sich nie und auf keine Weise trennen soll, den man aber auch nur mit dem Auge des Geistes schauen kann; er nimmt ein ewiges Leben der Seele bei Gott an. So spricht kein Epikuräer; ein solcher würde das Christenthum auch ganz anders angegriffen haben; vielmehr ist das die Sprache eines vollbürtigen Platonikers, wie denn auch unser Celsus mit Vorliebe platonische Aussprüche citirt. Allerdings sollte man nun gerade von einem Platoniker eine so feindselige Stellung zum Christenthum am allerwenigsten erwarten; gilt doch unter allen antiken Philosophien der Platonismus für diejenige, welche noch am meisten Verwandtes mit dem Christenthum habe, und O. selbst ist ein Beispiel, wie geneigt man in einem Theil der Kirche war, das Christenthum mit platonischen Ideen zu versetzen oder auch diese in ein christlich-kirchliches Gewand einzukleiden. Mag man nun mit Recht hierin eine Trübung ebensowohl des reinen Platonismus wie des reinen Christianismus erkennen, soviel bleibt doch unbestritten, dass der Platonismus in dem idealen Zuge, der ihm vor allen andern Philosophien des Alterthums eigen ist, noch am meisten dem Christenthum sich nähert. Auch unserm Celsus ging dieses ideale Moment durchaus nicht ab, und dass es ihm ein Ernst mit der Sache der Wahrheit war, bezeugte schon der Titel, den er seiner Schrift gab, so wenig auch O. denselben gelten lassen will, da er, wie begreiflich, in dem Buch viel Unwahres und Verläumderisches findet. Ebenso wenig kann man sagen, dass er mit dem Christenthum seiner Zeit unbekannt gewesen

wäre; seine Kenntniss desselben ist für einen Heiden überraschend. Wenn Tertullian' klagt, dass die Heiden das Christenthum nicht kenneten und nicht kennen lernen wollten, weil sie sonst nichts dawider haben könnten; — bei Celsus ist diess nicht der Fall: er kennt eine oder einige unserer Evangelienschriften, ebenso die dogmatischen Anschauungen der Christen seiner Zeit, auch mit den Parteien unter denselben und ihren Schriften, besonders mit den Marcioniten und Ophiten, ist er vertraut; selbst mit den heiligen Schriften der Juden, die auch die der Christen waren, vor allem der Genesis mit ihrer Schöpfungsgeschichte hat er sich bekannt gemacht. Wie kommt es nun, fragen wir, dass solch ein Mann das Christenthum auf's Principiellste und zugleich mit solcher Bitterkeit hat angreifen können, dass er selbst die schärfsten Waffen des Spottes und Hohnes nicht sparte? Es scheint ihm nicht einmal an dieser einen Streitschrift genügt zu haben; wenigstens spricht O. noch von einer zweiten,' die zu der ersten mehr negativen eine Art positiver Ergänzung bilden sollte, und in welcher der Philosoph nachweisen wollte, wie „diejenigen leben müssten, welche ihm folgen wollten und könnten." ' Doch kennt er dieselbe nicht, ist überhaupt nicht gewiss, ob Celsus diese Schrift, die er versprochen, auch wirklich geschrieben habe.'

'I. 2, S. 136.

'4, 36.

'8, 76.

'ib.

Die Schuld dieser Verkennung des Werthes des Christenthums liegt nun allerdings zunächst in Celsus selbst, um nur an seine heidnischen Vorurtheile, an seine philosophische Selbstgenügsamkeit zu erinnern; sie liegt aber auch mit in dem Christenthum seiner Zeit, in dessen mythischen Umhüllungen und dogmatischen Bestimmungen, die den sittlichen und religiösen Kern verdeckten, gleichwohl damals schon wie fast immer in den Vordergrund gestellt wurden, aber auch zu allen Zeiten der eigentliche Gegenstand der Angriffe auf das Christenthum waren. So kam es, dass er blind auch für das Christenthum selbst wurde, blind für die sittliche und religiöse Herrlichkeit des geschichtlichen Jesus, blind für die Religion Jesu Christi als die Religion der Liebe Gottes und der Menschen, als die Religion der Menschheit, als die absolute Religion, blind für die weltregenerirenden Kräfte derselben.

Mehr als ein Menschenalter mochten „die Worte der Wahrheit“ schon ihren Lauf durch die heidnische und christliche Welt genommen haben, als O. auf Betrieb seines Freundes Ambrosius sich an deren Widerlegung machte; — ein Beweis, wie nachhaltig die Wirkung derselben auf heidnische und christliche Leser war. O. erklärt zwar seinem Freunde, die beste Vertheidigung des Christenthums sei das unsträfliche Leben der Christen, daher eine besondere Widerlegung und Rechtfertigung nicht von Nöthen sei, wie denn auch Christus im Bewusstsein seines Lebens und seiner Thaten, dieses offenbaren und lauten Zeugnisses seiner Göttlichkeit, seinen Verklägern und Richtern nur ein grossartiges Stillschweigen entgegengesetzt habe; auch glaube er nicht, dass dadurch irgend ein wahrhafter Christ wankend oder zum Abfall gebracht werde; gleichwohl wolle er seinem Freunde zu lieb die Widerlegung unternehmen, „nicht sowohl zum Dienst der wahren Gläubigen, als vielmehr zur Ueberzeugung derer, die den Glauben der Christen nicht kennen, sowie zum Besten derjenigen, die der Apostel schwach im Glauben nennt.“ (Vorrede). Dass übrigens die Schrift des Celsus ihre scharfen Spitzen habe, sieht sich O. im Verlaufe seines Buches an mehr als einem Orte einzuräumen im Falle, und bewiese, wenn er es auch nicht Wort haben wollte, schon die Art seiner Widerlegung. So schrieb er denn seine Apologie, die er in 8 Bücher eintheilte; — mit der Schrift „über die Principien“ weitaus sein bedeutendstes Werk und, von allem Andern abgesehen, schon darum für uns von unschätzbarem Werthe, weil es die einzige Arbeit ist, die ganz in ihrer ursprünglichen authentischen Gestalt auf uns kam, aus der wir daher auch allein mit voller Sicherheit die christlich philosophischen Anschauungen des berühmten Alexandriners schöpfen können.

Im Anfang ist O. kürzer, weil er die Absicht hatte, das kurz Entworfene später auszuführen; diesen Plan gab er aber auf, um Zeit zu ersparen, liess daher das Angefangene so wie es war, wurde dagegen in seiner weitern Arbeit von da an, wo er den Juden einführt, ausführlicher, — eine Ungleichheit, die er in der Vorrede entschuldigt.

Die Form, in der O. seine Widerlegung schrieb, ist diese: er folgt dem Celsus Schritt für Schritt; er verfällt dabei in den Fehler, jedes Wort desselben widerlegen zu wollen, wird so nicht selten kleinlich, hält sich an Nebensachen und übersieht die Hauptpunkte oder behandelt zum wenigsten die einen mit gleicher Ausführlichkeit wie die andern; daher er breit wird und sich, was übrigens theilweise auch die Schuld der Celsischen Schrift sein mag, öfter wiederholt. Er hätte offenbar besser gethan, die Hauptpunkte zusammen zu stellen, hervorzuheben und dann zu widerlegen, statt Satz für Satz des Gegners zu zergliedern und so ein breites, in lauter Detail sich verlaufendes Werk zu liefern, durch das man sich um so mühsamer hindurch arbeitet, als man den Faden des Celsischen Werkes in seinem originalen Zusammenhang nicht vor sich hat.

Was die Polemik unseres O. betrifft, so zeichnet sie sich vortheilhaft vor derjenigen der meisten andern christlich kirchlichen Schriftsteller aus; zwar übernimmt es ihn zuweilen, wenn er sein Höchstes so schonungslos angetastet findet, aber im Ganzen ist die Form seiner Polemik eine würdige. „Wir hüten uns, Etwas zu bestreiten, was Lob verdient, wenn es auch von denen kommt, die unseres Glaubens nicht sind, oder streitsüchtig zu sein, oder Lehren, die mit der gesunden Vernunft übereinstimmen, zu verwerfen." Wichtiger als die Form ist der Geist seiner Widerlegung. Ein unbefangener Leser muss gestehen, dass derselbe nicht immer der des reinen Christenthums ist; O. kämpft vielfach mit dogmatischen Präsumptionen, supernaturalen Voraussetzungen, exegetischen Lieblingstheorien; der Heide erscheint nicht selten scharfsinniger als der Christ. Schliesslich aber ist es doch jene unwiderlegliche Instanz der an jedem Herzen sich bewährenden und von Tag zu Tag sich offenbarenden sittlichen uud religiösen Kraft und Wirkung des Christenthums, auf die er als die alles entscheidende Apologie sich zurückzieht. Doch — wir wollen das mehr bekannte als gekannte Werk in seinen Hauptpunkten dem Leser in einem besondern Abschnitte vorführen (s. u. O. als Apologete).

7, 46.

Seine Einkerkerung in der dezianischen Verfolgung 250.

Wie er geahnt und es in seiner Schrift gegen Celsus ausgesprochen, nahmen die friedlichen Tage, deren sich die Christen zu erfreuen gehabt, schnell ein Ende. Er selbst sollte in seinen alten Tagen wie in seinen jungen seinen Glauben bewähren. Im Jahre 250 brach die dezianische Verfolgung' aus, in der es, wie wir wissen, ganz besonders auf die Vorsteher und Lehrer der Christen abgesehen war. Auch O. ward ergriffen; ob in Cäsarea oder in Tyrus, wo er starb, wird uns nicht bemerkt. Vielleicht dass er schon vor Ausbruch der Verfolgung Cäsarea, den Sitz der römischen Prokuratoren, verlassen hatte; doch konnte er auch in Tyrus nicht verborgen bleiben. Was er zu erleiden hatte, beschreibt Euseb' näher so: „Er ward in einen finstern Kerker geworfen, ein schweres Halseisen ihm angelegt, seine Füsse wurden viele Tage lang in den Folterblock bis zum vierten Loche gespannt, mit dem Feuertod wurde er bedroht." Der Richter gab sich alle erdenkliche Mühe, dem Charakter der dezianischen Verfolgung gemäss, ihm mit allen Mitteln zuzusetzen, um ihn zum Abfall zu bringen, ohne doch den Tod über ihn zu verhängen oder ihn bis zum Tode zu quälen. Der 65jährige Greis ertrug mit grossem Muth und Geduld, was über ihn verhängt wurde, und überlebte die Verfolgung. Sie hatte aber seinen Geist so wenig beugen können, dass er gerade jetzt Reden ausgehen liess zu Nutz und Frommen für trostbedürftige Seelen.'

'I. 2, S. 858 ff.

'K. G. 6, 39.

'Euseb 6, 39.

Sein Tod in Tyrus 254.

Im Jahre 254, im 70. Jahr seines arbeitsvollen Lebens, starb O. zu Tyrus. Sein Grab wurde noch lange daselbst gezeigt.

B. Origenes als Apologete.

Die heidnisch philosophische Bestreitung des Christenthums im zweiten Jahrhundert und die christliche Vertheidigung desselben im dritten, wie sie durch Celsus und Origenes, zwei in ihrer Art so bedeutende Männer, geführt wurde, ist gewiss ein Gegenstand von höchstem Interesse. Zwar haben wir früher auch schon grosse Apologeten kennen lernen, Justinus' und Tertullianus''; ihre Apologien aber, welche sie an die höchsten Spitzen des Staates gerichtet, hatten zunächst den Zweck, das Christenthum in politischer, sozialer, religiöser und sittlicher Beziehung zu rechtfertigen und nachzuweisen, dass es auf eine rechtliche Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft gegründeten Anspruch machen dürfe. Einen ganz andern Charakter trägt das Werk des Origenes, das gegen einen Philosophen gerichtet ist, welcher das Christenthum seiner Zeit mit kritisch-historisch-philosophischen Waffen bekämpft, und das sich demgemäss auf eben diesem Boden bewegt. Die politische Frage spielt hier nur eine untergeordnete Rolle.

'I. 1, S. 135 ff.
''I. 2, S. 129 ff.

Die Hauptpunkte in der Polemik des Celsus und in der Apologie des Origenes: 1) Die evangelische Geschichte.

Seinen ersten Hauptangriff hatte C. auf die evangelische Geschichte gerichtet, welche, kritisch angesehen, ein ganz anderes Bild von der Person und dem Leben Jesu gebe, als von den Christen geglaubt werde und sie selbst beabsichtige. Diesen Schlag führt er aber nicht direkt aus; es ist ein Jude, dem er diese Rolle überträgt; denn in seiner umfassenden Bestreitung des Christenthums hatte er sich auch mit der jüdischen Polemik bekannt gemacht, wenn es ihm auch allerdings nicht ganz gelingt, wie diess O. oft genug bemerkt, die Rolle des Juden konsequent durchzuführen. Dass er aber einen Juden einführte, das that er offenbar, um die neue Religion des Christenthums durch das Heidenthum nicht blos,

sondern auch durch das Judenthum verdammen zu lassen, welches letztere, wie verachtet es sonst auch von ihm war, doch immerhin den Vorzug hatte, dass es eine altgeschichtliche Religion war, somit eine berechtigte Existenz hatte. Fein genug aber hat er nicht die Kritik des Charakters und der Ideen des Christenthums, die er für sich, den Philosophen, vorbehielt, sondern die der geschichtlichen Entstehung desselben dem Juden in den Mund gelegt; denn wer hatte hierüber mehr ein berechtigtes Wort zu sagen, als das Judenthum, das der anerkannt geschichtliche Mutterschooss des Christenthums war?

Mit der Widerlegung dieses ersten Hauptangriffs beschäftigt sich O. in den ersten zwei Büchern seines Werkes.

Wir wollen nun die wesentlichen Punkte aus dieser Kontroverse herausheben.

Den ersten Angriff erleidet die s. g. evangelische Vorgeschichte. Dass Jesus vom Geiste Gottes sei gezeugt, von einer Jungfrau geboren worden, das gemahnt den Juden des Celsus an die Erzählungen der Griechen von der Danae, der Menalippe, der Auge und der Antiope.' In Wirklichkeit habe sich aber die Sache so verhalten: „Der Zimmermann, mit dem die Mutter Jesu verlobt gewesen, hat sie verstossen, da sie überwiesen ward, dass sie die eheliche Treue gebrochen, und sich von einem Soldaten, Namens Panthera, hatte schwängern lassen;"' eine Beschuldigung, die C. aus einer schon damals unter den Juden gangbaren Tradition genommen zu haben scheint. Ebenso wenig begründet, fährt er fort, sei, was von der Flucht Jesu nach Aegypten als einer göttlichen Veranstaltung erzählt sei. „Wozu war es nöthig, dass man das Kind Jesus, wenn es Gott und Gottessohn war, nach Aegypten schleppte, um ihn vor dem Morde zu sichern? Ein Gott weiss ja von keiner Furcht. Freilich es kam ein Engel vom Himmel herunter mit der Mahnung, die Flucht zu ergreifen; allein sollte denn der grosse Gott, der Jesu wegen schon zwei Engel herabgesendet, den eigenen Sohn zu Hause nicht haben schützen können?"' Auch hier sei der Sachverhalt ein ganz anderer als nach dem evangelischen Berichte. „Jesus war schlecht und obscur erzogen, nahm

,1, 37; vrgl. I. 2, S. 311.

'1, 32.

'1, 66.

nachher in Aegypten Dienste und lernte daselbst einige geheime Künste; als er darauf in sein Vaterland zurückkehrte, gab er sich mit Hülfe derselben für einen Gott aus." ' 1, 38.

In seiner Widerlegung dieses Abschnitts macht O. mit Recht bemerklich, dass sein Gegner, statt in die evangelische Geschichte tiefer einzugehen, „etwas ganz anderes fingire" und an die Stelle derselben setze.' 1, 38. Er begnügt sich aber hiemit nicht; er versucht auch nachzuweisen, dass die gegnerische Ansicht sich selbst aufhebe, sowohl vom Standpunkt des offenbarungsgläubigen Juden als von dem des philosophisch gebildeten Heiden, dass dagegen der evangelische Bericht, wie er von den Christen geglaubt werde, ganz der Sache entsprechend sei. „Den Juden, wenn er anders der Prophetie Glauben beimisst, verweise ich auf Jes. 7, 10—14, wornach aus einer Jungfrau der geboren werden sollte, dessen Name mit seinen Thaten übereinstimmte und aus dessen Geburt kund werden sollte, dass Gott mit den Menschen wäre.... Sollte aber ein Jude über die Bedeutung des hebräischen Wortes Almah, welches die LXX mit Jungfrau übersetzten, mit mir streiten und behaupten wollen, jenes Wort bedeute eine junge Frau, so verweise ich ihn auf Deut. 22, 23. 24, wo das Wort eine Jungfrau bedeutet. Uebrigens nicht blos das Wort, sondern auch die Sache selbst spricht für die Bedeutung: Jungfrau. Wäre es ein Zeichen oder ein Wunder gewesen, das doch Gott dem Ahas versprochen, wenn ein junges Weib, das keine Jungfrau mehr war, einen Sohn geboren hätte? Wendet man aber ein, es seien diese Worte doch zu Ahas gesprochen worden, so frage ich, was denn für eine Jungfrau zu den Zeiten jenes Königs einen Sohn geboren habe, dem man den Namen Emanuel oder Gottmituns habe geben können? Findet sich keine solche Jungfrau, so ist gewiss, dass jene Worte an Ahas zugleich an das ganze Haus Davids gerichtet waren, weil der Heiland dem Fleische nach aus dem Samen Davids sollte geboren werden." ' 1, 34. 35; vrgl. I. 2, S. 681. Diesem auf der „Wahrheit der Prophetie," in der That aber auf einem Missverständniss der betreffenden Jesajanischen Stelle beruhenden Beweise für die Jungfrauschaft der Mutter Jesu,

von dessen Kraft O. so sehr überzeugt ist, dass er meint, C., der in der Rolle des Juden diese Stelle nicht wohl habe ignoriren dürfen, habe sie absichtlich übergangen, weil sie zu beweiskräftig sei, lässt er einen andern, mehr philosophisch sein sollenden, für die Heiden folgen. „Der die Seelen der Menschen in die Leiber senkt, sollte er nicht einmal aus rechtmässiger Ehe, sondern in grösster Schmach und Unehre den haben lassen geboren werden, der so Grosses vollführen, so Viele unterweisen und aus dem Strom der Unsittlichkeit herausziehen sollte? Ist es nicht viel vernünftiger, anzunehmen, — ich rede hier nach der Meinung des Pythagoras, des Plato, des Empedokles, welche Celsus so oft anführt, — dass jede Seele aus gewissen geheimen Gründen in einen solchen Leib gewiesen werde, dessen sie sich durch ihr vergangenes Verhalten würdig gemacht? Und sollte nun eine Seele, die dem Menschengeschlechte so segensreiche Dienste leisten sollte, nicht einen Leib verdient haben, der nicht nur vor den menschlichen Leibern einen Vorzug hätte, sondern auch vollkommener wäre, als alle (Leiber überhaupt)?... Ist es wahr, dass die Seelen je nach Verdienst und Würdigkeit verschiedene Leiber erhalten, deren Natur und Beschaffenheit daher bald mehr bald weniger der Aufnahme der Vernunft entspricht und ihr als Organ dient, warum sollte es nicht auch eine Seele geben, die einen ganz ungewöhnlichen Leib empfing, einen Leib, der zwar mit den andern menschlichen Leibern etwas Gemeinsames hat, um mit den andern Menschen verkehren zu können, aber anderseits auch wieder etwas Besonderes und Ausgezeichnetes, damit die Seele von der Sünde unberührt zu verbleiben vermöchte?... Dagegen aus einer so unreinen Gemeinschaft, wie C. Jesus geboren werden lässt, wie hätte da nicht vielmehr ein Unsinniger, ein Verderber der Menschheit, ein Lehrer der Unmässigkeit, Ungerechtigkeit und anderer Laster, nicht aber der Mässigkeit, Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden geboren werden sollen?“ (1, 32; 33.) Eine Beweisführung, welche, wie man sieht, auf einer Reihe von Voraussetzungen beruht, die ganz und gar unerwiesen sind! Um darzuthun, dass Jesus aus einer

Jungfrau habe geboren werden müssen, nimmt O. an, dass die Seelen ihrer frühern Würdigkeit gemäss einen Leib erhalten, der das entsprechende Gefäss für ihre geistigen Eigenschaften und Bethätigungen wäre, dass also die Seele Jesu, dieses grössten Wohlthäters des Menschengeschlechts, auch einen entsprechenden Leib müsse erhalten haben, dass dieser reine Leib aber nicht anders als auf eine reine Weise habe können erzeugt und geboren werden, während das Erzeugniss eines unreinen Beischlafes nur ein unreines habe sein können. Diese Begründung wird nicht verstärkt durch die weitere Bemerkung des O., es sei ohne Zweifel angemessener gewesen, dass der Emanuel nicht nach dem gemeinen Laufe der Natur, d. h. von einem Weibe, das einem Manne beigewohnt, sondern auf eine neue und ausserordentliche Weise, d. h. von einer reinen und unberührten Jungfrau zur Welt gebracht würde; noch weniger durch die Hinweisung, wie es unter den Thieren Weibchen gebe, „die sich nie mit einem Männchen vermischen, und gleichwohl ihr Geschlecht fortpflanzen, wie die Geier, und wie hiemit der Schöpfer den Beweis geleistet, dass es ihm möglich gewesen, so bald er nur wollte, das, was er an Einer Thiergattung that, auch an den andern und auch an den Menschen selbst zu thun.“ 1, 37.

Wie in ihren Anfängen, so unterwirft C. in der Rolle des Juden auch in ihrem Fortgange die evangelische Geschichte seiner Kritik. Und zwar thut er diess in der Weise, dass er die einen Erzählungen, nämlich solche, die zur Verherrlichung Jesu dienen sollen, als unverbürgt, sich widersprechend, unwahrscheinlich und geradezu unwahr verwirft, andere dagegen, in denen das Menschliche Jesu hervortritt, anerkennt, aber nur, um in ihnen nichts als Gemeines und eines Gottes, als den doch die Christen Jesum verehrten, ganz und gar Unwürdiges zu finden. Gegen eine solche Kritik protestirt nun freilich O. als eine rein willkürliche; „eins von beiden: entweder muss man Alles verwerfen oder Alles annehmen.“ 2, 33. Von der Ansicht ausgehend, dass die Evangelien von den Aposteln und deren Schülern, deren Namen sie tragen, geschrieben seien, begründet er die durchgängige Glaubwürdig-

keit ihrer Berichte durch die Hinweisung auf die ehrwürdige Persönlichkeit ihrer Verfasser: „Es waren Männer, welche Zeugen der Wunderthaten Jesu waren, welche die stärksten Proben von ihrer Ehrlichkeit und redlichen Gesinnung gaben, wie man das aus ihren Schriften, so weit es aus Schriften möglich ist, erkennen knnn;... dass es ihnen ein Ernst mit der Wahrheit ihrer evangelischen Berichte war, dass sie nicht dazu angethan waren, Dinge, die nie geschahen, von ihrem Meister zu erzählen, das folgt schon aus ihrer reinen und treuen Gesinnung gegen denselben, die sich dadurch sattsam bewies, dass sie um seiner Lehre willen Alles er-
3, 24; 2, 10. duldeten.“' Gerade auch das zeuge für die Aufrichtigkeit der Evangelienschreiber, dass sie Nichts von allem dem, was, wie
'2, 24. C. meine, Grund zum Tadel biete, verschwiegen.'

Solche evangelische Erzählungen nun, so weit sie rein Menschliches enthalten, erkennt, wie schon bemerkt, C. als geschichtlich an, aber nur, um das, was ihr Inhalt, „das armselige Leben Jesu“ als ein (eines Gottes) ganz und gar Unwürdiges darzustellen. „Wie die Sonne, die, während sie alles Andere beleuchtet, zuerst sich selbst offenbart, so hätte es
'1, 30. der Sohn Gottes machen sollen.' Jesus aber, nachdem er zehn oder elf Männer aus den niedrigsten Schichten und von der schlechtesten Sorte an sich gezogen, streifte mit ihnen von einem Ort zum andern und suchte sein Brod kümmer-
'1, 62. lich und schimpflich'.... Was hat er Grosses und Herrliches gethan, daraus man erkennete, dass er ein Gott wäre? Hat er seine Feinde verachtet, ihre Anschläge gegen ihn verlacht
2, 33. und zu Schanden gemacht?'... Den alten Mythen von den Göttersöhnen, von einem Perseus, Amphion, Eacus, Minos, schenken wir zwar keinen Glauben; indessen damit sie wenigstens nicht aller Wahrscheinlichkeit baar seien, berichten sie von ihren Helden lauter grosse, wunderbare und mehr als menschliche Thaten; dagegen Jesus hat nichts dieser Art gethan, obwohl die Juden ihn aufforderten, er solle sich durch ein klares und energisches Zeichen als Sohn Gottes erwei-
'1, 67. sen.“' — Ebenso unwürdig findet C. das elende Sterben Jesu. „Wenn je, so hätte er jetzt wenigstens seine Gottheit zeigen sollen. Warum wälzt er die ihm angethane Schmach

nicht ab, warum rächt er sich nicht an denen, die gegen ihn und seinen Vater freveln?'... Wie kann man den für einen Gott halten, der nicht nur von dem, was er verheissen hatte, Nichts leistete, sondern auch, als ihn die Juden überführten, verurtheilten und des Todes würdig erachteten, sich schändlich zu verbergen suchte und auf der Flucht fest genommen und von seinen eigenen Jüngern verrathen wurde! Ein Gott hätte doch nicht sich flüchten, nicht gebunden hinweggeführt werden und am allerwenigsten von denen verlassen und verrathen werden sollen, die seine Tischgenossen waren, ihn für ihren Meister und Lehrer hielten und in vertrauter Gemeinschaft Alles mit ihm theilten'.... Und was ist das für ein Heulen und Winseln! Warum bittet er Gott so kläglich, dass doch der Schrecken des Todes an ihm vorübergehen möge: mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch vorüber!' Man sage aber nur nicht, dass er gelitten habe, weil er selbst habe leiden wollen. Denn hat er freiwillig und darum gelitten, um seinem Vater gehorsam zu sein, so würden die Uebel, die ihm als einem Gott und zwar mit seinem Willen zugefügt wurden, ihm keine Pein und Unlust haben verursachen können." ' C. schliesst wieder mit den Worten: „Wenn sie (die Christen) ihre Lust zu Neuerungen nicht hätten zügeln können, wie viel besser hätten sie gethan, einen von denen, die dem Tode grossherzig entgegen gingen, etwa einen Herkules, Esculap sich zu ihrem Haupte auszuersehen!" '

'2, 35. '2, 9. '2, 24. '2, 22. '7, 53.

Aber die Herabkunft des h. Geistes, die himmlische Stimme? die Wunder, Vorhersagungen, die Auferstehung Jesu? In allen diesen Erzählungen, die den Gott in Jesu darthun sollen, sieht C. nichts als Unwahrscheinliches, Unverbürgtes, Unmögliches, mit einem Wort hinterher Erdichtetes. „Wo ist z. B. ein unverdächtiger Zeuge, der jene Erscheinung in Gestalt eines Vogels gesehen? Wer hat ausser Jesu und etwa einem noch von denen, die nachmals ebenso verurtheilt wurden wie jener selbst, die Stimme gehört, durch die Gott ihn für seinen Sohn erklärt haben soll?" ' Die Wunder Jesu anlangend, so stellt sie C. in Eine Linie mit den Künsten der damaligen Goeten und Gaukler, „die um wenige Heller auf den Marktplätzen ihre

'1, 41.

Tausendkünste feil bieten, Dämonen von den Menschen austreiben, Krankheiten wegblasen, Seelen verstorbener Helden erscheinen lassen,' reichliche Mahlzeiten und Tafeln, die mit den feinsten Speisen besetzt zu sein scheinen, es aber nicht sind, vorzaubern, Thiere sich bewegen lassen, die aber nur Bilder von Thieren sind, gleich als wenn sie lebendig wären."' Ebensowenig halten, meint C., die sogenannten Vorhersagungen Jesu die Probe. Sie lösen sich in sich selbst auf. So die Vorhersagung seines Todes; oder „welcher Gott, welcher Dämon, welcher besonnene Mensch, der vorher sieht, dass ihm so etwas zustossen würde, würde sich da hinein stürzen und nicht vielmehr Alles anwenden, demselben zu entgehen?"' So die Vorhersagung von dem Verrath des Judas und der Verläugnung des Petrus; „wenn nämlich Jesus diess vorher gesagt, warum haben sich denn Judas und Petrus nicht vor ihm als vor einem Gott gefürchtet, so dass der eine seinen Verrath und der andere seine Verläugnung unterlassen hätte? Wenigstens wenn ein Mensch die Nachstellungen durchschaut, die man ihm bereitet, und das seinen heimlichen Feinden in's Gesicht sagt, so werden diese von ihrem Vorhaben abgeschreckt und nehmen sich in Acht. Wer nun kann es für möglich halten, dass Solche, die vorher gewarnt waren, sich nicht hätten sollen abhalten lassen, ihn zu verrathen und zu verläugnen? Man darf also mit Recht schliessen: weil diese Dinge wirklich geschehen sind, so ergibt es sich als falsch, dass er sie vorhergesagt; nicht aber, darf man meinen, seien diese Dinge desswegen geschehen, weil sie vorhergesagt worden; denn diess ist unmöglich."' Die Annahme einer solchen Vorausverkündigung an Petrus und Judas findet C. auch vom Standpunkte dessen aus, der sie gethan haben soll, unhaltbar. „War derjenige, der diese Dinge vorhersah, Gott, so hat das, was er vorhergesagt, schlechterdings geschehen müssen; und so hat denn ein Gott seine Jünger und Propheten so weit gebracht, dass sie treu- und gottlos wurden, er, der doch allen Menschen, zumal aber seinen Tischgenossen, nichts als Liebes und Gutes hätte erzeigen sollen. Es ist schon unerhört, dass ein Mensch einem andern, dessen Tischgenosse er ist, Nachstellungen bereitete; hier aber, was noch ungereim-

'vrgl. I. 2, S. 657.

' vergl. I. 2, S. 194. c. C. 1, 68.

' 2, 17.

' 2, 18. 19.

ter, arbeitet der Gott selbst an dem Verderben seiner Tischfreunde und macht sie zu Verräthern und Abtrünnigen." '2, 20. Wie mit Jesu Vorhersagungen von seinem Leiden und baldigen Sterben, von dem Verrath des Judas und der Verläugnung des Petrus, so verhalte es sich auch mit denjenigen von seinem leiblichen Wiederauferstehen. „Wie viele Andere haben schon ganz wie dieser Jesus dergleichen von sich ausgegeben, um die Einfältigen, die es hörten und glaubten, zu berücken und sich auf Kosten ihrer Leichtgläubigkeit zu heben! So Zamolxis, der Sclave des Pythagoras, bei den Scythen; so Pythagoras selbst in Italien; so Rampsinit in Aegypten; so bei den Odrysiern Orpheus, in Thessalien Protesilaus, Herkules zu Tenarus und Theseus." '2, 55. Die Sache, lässt C. seinen Juden sagen, sei die: die Jünger hätten alle diese Vorhersagungen hintenach erdichtet, um den üblen Eindruck der Thatsachen zu verwischen; „da sie an einer offenbaren Sache nichts mehr verheimlichen konnten, so verfielen sie darauf, vorzugeben, ihr Meister habe alles das, was ihm begegnete, vorhergesehen und vorausverkündigt, und so betrogen sie die Welt." '2, 13. 15. Zuletzt ist es Jesu Auferstehung selbst, deren Glaubwürdigkeit C. angreift. „Wer hat den Auferstandenen gesehen? Ein halb verrücktes Weib, wie sie selbst anerkennen, und wenn sonst noch Einer aus dieser Gauklerbande, dann ein solcher, der das geträumt hat gemäss seiner damaligen Gemüthsverfassung, oder, was schon Tausenden begegnet ist, sich das, was seines Herzens Wunsch war, in trügerischem Wahn vorgespiegelt hat, oder, was noch wahrscheinlicher, durch solche Wundermähr die Masse hat in Erstaunen setzen, andern Gauklern aber Anlass zu ähnlichem Betrug bieten wollen." '2, 55. Jesu Tod am Kreuz „hatte unzählige Zeugen, seine Auferstehung kaum einen oder zwei; umgekehrt, so hätte es sein sollen' '2, 70..... Wenn er seine göttliche Macht der Welt wahrhaft zeigen, seine Gottheit erweisen wollte, so hätte er sich seinen Feinden, dem Richter, der ihn zum Tod verurtheilte, überhaupt Allen sich zeigen,' '2, 63. oder mit einem Mal vom Kreuz verschwinden sollen." '2, 68. Nicht blos unbeglaubigt, sondern auch an und für sich unwahrscheinlich ja unmöglich findet C. eine solche leibliche Wiederauferstehung; „denn

es ist eine grosse Frage, ob Einer, der wirklich gestorben, in
2, 55. demselben Leibe je wieder auferstanden ist." Somit erscheint dem C. wie das ganze Leben, so insbesondere auch das Lebensende Jesu in einem sehr bedenklichen Lichte. „Wie möget daher ihr (Christen), die ihr, was ihr derlei von Andern höret, für Mythen erkläret, euch einbilden, eurer Komödie von Jesu einen schönen und glaubwürdigen Schluss gegeben zu haben in dem Geschrei am Kreuz, als er verschied, in dem Erdbeben und in der Sonnenfinsterniss? wenn ihr uns versichert, wie der, der sich doch im Leben nicht hat helfen können, als Todter wiederum auferstanden sei und die
ib. Male seiner Strafe an seinem Leibe gezeigt habe?"

Hören wir nun, wie O. diesen Angriffen begegnet; zunächst denen auf das Leben Jesu. Wenn C. meinte, mit der Erscheinung Jesu, wenn er Gott wäre, hätte es sein sollen wie mit der aufgehenden Sonne, die, indem sie Alles beleuchte, sich selbst offenbare, so verweist O. auf die Weltlage zur Zeit der Geburt des Herrn und findet in diesem Zusammentreffen nicht blos nicht ein zufälliges, sondern von seinem teleologischen Standpunkte aus geradezu ein providentielles Geordnetsein des Einen (der Weltlage) für das Andere (das junge Christenthum), so dass sich Jesus allerdings wie die Sonne dargestellt habe, sobald er in die Welt gekommen sei. „Die Gerechtigkeit ging ja auf in seinen Tagen, und die Fülle des Friedens kam gleich anfangs mit seiner Geburt. Gott, der die Völker für seine Lehre vorbereiten wollte, ordnete alles so, dass sie dazumal unter die Herrschaft des einen römischen Kaisers zu stehen kamen, damit es den Aposteln desto leichter fallen möchte, den Auftrag, den ihnen Jesus mit den Worten gegeben: gehet hin und lehret alle Völker, zu vollziehen. Sie würden viel mehr Schwierigkeit gefunden haben, wenn die Völker viele Beherrscher gehabt und daher in Misstrauen und Feindschaft zwischen einander gelebt hätten. Geboren wurde ja Jesus unter Augustus, der die Vielheit der Völker sozusagen in eine Einheit versammelte. Ein Hinderniss für die Verbreitung der Lehre Jesu durch die ganze Welt wäre die Vielheit der Reiche auch noch darum gewesen, weil dann die Völker zur Vertheidiugng ihres Vaterlandes be-

ständig Krieg hätten miteinander führen müssen, wie vor Augustus diess der Fall war. Wie hätte eine Friedenslehre, die nicht einmal das Unrecht am Feinde zu rächen erlaubt, Raum finden können, wenn nicht die Welt bei der Erscheinung Jesu schon überall in's Friedlichere und Mildere umgeändert gewesen wäre!"' Wenn C. in dem Leben Jesu, so weit es von ihm als beglaubigt anerkannt wurde, nichts, als was eines Gottes unwürdig, fand, so sieht O. das gerade Gegentheil, Lehre wie Leben Jesu gleich Gottes würdig. „Wie könnte man es bestreiten, dass er sich als Muster eines edelsten und tugendhaftesten Lebens der Welt dargestellt habe, auf dass sie, belehrt, wie man leben müsse, in allem ihrem Thun nur das im Auge habe, dem allerhöchsten Gott zu gefallen!'... Einer Lehre, welche nach einer neuen bisher noch nicht gekannten Weise die Menschen von so vielen Uebeln befreit, sollten doch wohl gerade die, die so grosse Freunde des gemeinen Besten sein wollen (wie C.), den höchsten Dank wissen, und ihr wenn nicht die Wahrheit, doch wenigstens den Preis der Gemeinnützigkeit zuerkennen."' Wenn nach C. die Göttersöhne der alten Mythen um ihrer Grossthaten willen noch mehr Recht auf Anerkennung ihrer göttlichen Würde haben sollten als Jesus, der nichts dergleichen gethan, so verlangt O., man möge ihm „doch das so grosse, herrliche, der fernen Nachwelt noch segensreiche Thun und Leben derselben nachweisen, dadurch sie sich in Wahrheit als göttlicher Abstammung legitimirten."' Wenn endlich C. in verächtlichem Tone von der Zahl und Beschaffenheit der Jünger spricht, die allein Jesus für sich zu gewinnen vermocht habe, wie es übelberüchtigte, verworfene Menschen gewesen seien, so weiss zwar O. nicht, woher sein Gegner diess hat, wenn nicht etwa aus einer Stelle im Briefe des Barnabas, oder aus Bibelstellen, wie Luk. 5, 8 und I. Tim. 1, 15; aber zugegeben, — „wäre es denn etwas so Ungereimtes und Verkehrtes, wenn Jesus, um der Welt zu zeigen, wie kräftig seine Lehre sei, die Seelen zu heilen, Menschen, die zuvor ungerecht und schlecht gewesen, zu seinen Zeugen erwählt und dann aber soweit gebracht hätte, dass sie denen, die durch sie zum Evangelium Christi geführt wurden, ein Muster reinster Sittlichkeit wa-

'2, 30.
'1, 68.
'1, 64.
'1, 67.

1, 63. ren?" Dass die Apostel Männer aus den untersten Ständen, ohne alle Bildung und Beredsamkeit gewesen, auch diess diene, erklärt O., nur zur Verherrlichung des Evangeliums und zur Befestigung des christlichen Glaubens. „Würde Jesus zu seinen Boten Männer gewählt haben, die um ihrer Weisheit willen verrühmt gewesen und durch ihre scharfsinnigen Gedanken oder ihre beredten Worte die Menge für sich zu gewinnen vermocht hätten, so hätte er, wie mich dünkt, nicht ohne Grund verdächtigt werden können, er habe es eben nur so gemacht, wie die Philosophen, und die Verheissung von der göttlichen Kraft seiner Lehre hätte sich nicht bewahrheitet; denn sein Wort und seine Predigt wäre in der Ueberredung der Weisheit gewesen, welche in schönen Worten und wohlgesetzter Rede besteht, und unser Glaube wäre also, wie der, den die Weisen dieser Welt in Hinsicht ihrer Lehren und Meinungen haben, nicht auf Gottes Kraft, sondern auf Menschenweisheit gegründet gewesen. Nun aber, da wir sehen, wie ehemalige Zöllner kräftig und kühn nicht nur mit den Juden von dem Glauben an Jesum stritten, sondern auch unter andern Völkern mit grossem Erfolg ihn verkündigten, so müssen wir fragen, woher kam ihnen diese Kraft, die Menschen zu überzeugen und zu gewinnen? Offenbar hat Jesus jenes: ich will euch zu Menschenfischern machen, in seinen Aposteln mit einer göttlichen Kraft erfüllt; — eine 1, 62. Kraft, von der auch Paulus spricht I. Cor. 2, 4. 5."

Zu den Angriffen auf den sterbenden Jesus übergehend bemerkt O., daraus, dass er den Tod erlitten und an seinen Feinden sich nicht sofort gerächt habe, dürfe man nicht, wie C. thue, schliessen, dass er nicht Gott oder Gottessohn gewesen. „Warum, fragen wir die heidnischen Philosophen, die an eine Vorsehung glauben, straft Gott nicht sofort die, die ihn freventlich antasten und seine Vorsehung nicht glauben wollen? Was jene zu ihrer Vertheidigung vorbringen werden, das können wir auch dem C. zur Antwort geben, ja 2, 35. wir können ihm noch besser begegnen." Im Uebrigen verweist O., unbekümmert um den Spott des C. (s. S. 96), auf die ausserordentlichen Umstände, die mit dem Tode Jesu verbunden gewesen seien. „Die Erde hat gebebt, Felsen sind

zersprungen, die Gräber haben sich aufgethan, der Vorhang des Tempels ist von oben bis unten zerrissen, die Sonne hat sich verfinstert und die Erde ward am Tage mit Dunkel bedeckt.“' Ebensowenig sei die Art, wie Jesus dem Tode entgegen gegangen, eine unwürdige gewesen. „Freiwillig hat er sich für uns alle in die Gewalt seiner Feinde gegeben; er ist gebunden worden, weil er sich hat binden lassen wollen. Er hat uns damit lehren wollen, dass wir dergleichen um der Gottseligkeit willen mit williger und gelassener Seele auf uns nehmen sollen.'... Nicht mein, sondern dein Wille geschehe, — diese Worte, die C. übergangen, beweisen deutlich, dass er vollkommen bereit war, die Leiden anzutreten und auszustehen, die ihm sein Vater aufzulegen Willens war;'... wahrlich, das sind keine Worte eines Menschen, der unter der Last niedersinkt, sondern der mit Demuth und Ehrerbietung den Leiden, welche die göttliche Vorsehung über ihn verhängt, sich unterzieht.“' Wenn aber Jesus, um dem Vater gehorsam zu sein, habe leiden wollen, so schliesse das nicht ein, wie C. meine, dass er diese Leiden nicht auch hätte empfinden sollen; „denn Leiden und Uebel können der Natur nie angenehm sein; wie kann man also leiden, ohne die Leiden als Leiden zu empfinden?“' Ebensowenig zeuge der Verrath des Judas gegen Jesus, das Ende desselben vielmehr für Jesus. „Wie durchdringend und tief muss nicht der Schmerz über seine Missethat bei ihm gewesen sein, da er es nicht mehr ertragen konnte, länger zu leben! That er dadurch nicht aller Welt dar, wie viel auch noch in dem Sünder, dem Dieb, dem Verräther Judas die Lehre Jesu vermochte, da er die Eindrücke, die er von Jesu empfangen, nie völlig in sich hat auslöschen können?“'

'2, 33. '2, 11. '2, 24. '7, 55. '2, 22. '2, 11.

Einen ungleich schwereren Stand hatte O. mit der Apologie derjenigen evangelischen Erzählungen, welche die Celsische Kritik als unerwiesen, unglaubwürdig, unmöglich, als lediglich im Interesse der Verherrlichung Jesu nachträglich erdichtet erklärte. So die Wundererzählungen. Wenn diese C. verwarf und in den Wundern Jesu höchstens nur Goetenkünste sah, so thut O. diese Vergleichung mit der Bemerkung ab: „Kein Goet sucht durch das, was er thut, die Zu-

schauer dahin zu bringen, dass sie sittlich besser werden und Gott fürchten; Keiner sucht sie zu bewegen, als solche zu leben, die dereinst Gott Rechenschaft abzulegen haben. Sie thun das nicht, weil sie es nicht können oder den Willen dazu nicht haben, da sie selbst mit den schändlichsten Lastern behaftet sind. Unser Jesus dagegen hat durch das Ausserordentliche, was er that, die Zuschauer seiner herrlichen Thaten nur zur sittlichen Besserung führen wollen."' 1, 68.

Den kritischen Bedenken des C. gegen die Wahrheit der evangelischen Berichte von dem Vorherwissen und den Vorherverkündigungen Jesu glaubt O. nicht unschwer die Spitze brechen zu können. Er bemerkt nämlich unter Anderem: „Sokrates wusste gar wohl, dass, wenn er den Giftbecher trinken würde, er dann auch sterben müsse; er hätte auch, wenn er dem Rathe des Crito folgte, aus dem Gefängniss entfliehen und sein Leben retten können; allein er wählte das, was ihm der Vernunft angemessen schien, und wollte lieber wie ein weiser Mann sterben, als wie ein unweiser leben... Ist sich nun zu verwundern, wenn Jesus, obschon er vorhersah, was ihn treffen würde, dennoch diesem nicht auswich, sondern sich freiwillig hineinbegab?"' 2, 17. Ebenso „kennt man Viele, die sich dadurch nicht haben zurückhalten lassen, Andern nachzustellen, dass man ihre schlimmen Anschläge durchschaut und an's Licht gezogen hat." Was solle man also zu dem Schluss des C. sagen: nicht darum, weil es vorausgesagt worden, sei dieses oder jenes auch geschehen? „Wir sagen vielmehr, dass diese Dinge geschahen, weil sie möglich waren, und weil sie geschahen, so erweist sich die Vorhersagung als wahr, denn die Wahrheit der Weissagungen wird durch den Ausgang und die Erfüllung bewiesen."' 2, 19. Uebrigens „wenn Jesus als Gott diese Dinge vorhersah, so war es auch nicht möglich, dass sein Vorherwissen trügte, und es konnte nimmermehr geschehen, dass derjenige, den er als seinen Verräther voraus erkannt, ihn nicht verrieth, und derjenige ihn nicht verläugnete, dem er diess zum voraus vorgehalten. Denn wenn er den Verrath des Judas vorhergesehen, so hat er zugleich in das böse Herz desselben, aus dem der Verrath kommen würde, und das durch das Vorherwissen kein anderes

wurde, hineingeblickt; und ebenso, wenn er vorhergesehen, dass ihn Petrus verläugnen würde, so hat er auch das schwache Herz durchschaut, aus dem die Verläugnung entspringen sollte.'... Darum aber darf man nicht glauben, dass eine '2, 18. Sache, die vorausgesagt wurde, desswegen habe geschehen müssen, weil sie vorausgesagt worden; denn der, welcher etwas voraussagt, ist darum nicht auch die Ursache dessen, was erfolgt; vielmehr gibt, wie wir glauben, das was erfolgen soll und erfolgen wird, mag es vorher verkündet sein oder nicht, dem, der es vorhersieht, Veranlassung und Gelegenheit, es auch vorher zu verkünden."' In den Wundern und Weis- '2, 20. sagungen, nicht blos denen Jesu, erkennt O. überhaupt „den Beweis des Geistes und der Kraft," der dem Christenthum eigenthümlich sei und auf den wir ihn weiter unten noch ausführlicher werden zurückkommen sehen.

Die Zweifel an der Thatsache der Herabfahrt des h. Geistes in Gestalt einer Taube, der Stimme vom Himmel (bei der Taufe Jesu) als schlecht bezeugt, glaubt O. am besten dadurch zu beseitigen, dass er diese Vorgänge dem Bereich der gemeinen Sinneswahrnehmungen entrückt. „Das ist die Weise der göttlichen Stimme, dass sie nur von denen gehört wird, von denen der, so redet, gehört und verstanden sein will. Dabei muss ich erinnern, dass eine solche himmlische Stimme durchaus nicht bewegte oder erschütterte Luft ist, noch sonst Etwas der Art, was von der Natur des Lautes gesagt zu werden pflegt. Und das ist die Ursache, dass sie nur von dem vernommen wird, der mit einem reineren Gehör als das gemein-sinnliche, mit einem göttlicheren begabt ist, und dass, wenn der, so redet, nicht will, dass seine Stimme aller Welt kundbar werde, nur der, der jenes höhere Gehörorgan besitzt, Gott hört, während die Andern, die taub an der Seele sind, nichts hievon vernehmen."' '2, 72.

Die Möglichkeit der leiblichen Auferstehung Jesu sucht O. durch Hinweisung auf ähnliche Vorgänge zu stützen. „Man weiss von Vielen, die nicht nur am Tag der Beerdigung, sondern erst am folgenden Tag noch aus ihren Gräbern hervorgegangen sind."' Als ob — die Wahrheit dieser Fälle '2. 16. vorausgesetzt — solche Wiedererstandene nicht Schein-

todte gewesen wären! O. dagegen glaubt hierin Beispiele von zeitweiliger Abwesenheit und Rückkehr der Seele in den Leib erkennen zu sollen. „Was Wunder nun, wenn der, der so vieles Aussergewöhnliche und Uebermenschliche gethan, auch in seinem Ende etwas Ausserordentliches hatte, und wenn seine Seele, die ihren Leib freiwillig verlassen, wieder in denselben nach ihrem Gefallen zurückkehrte, nachdem sie Einiges ausser
ib. demselben verrichtet hatte?"' Dass aber Jesus nach seiner Auferstehung sich nicht so allgemein wie vor derselben gezeigt, das dürfe keinen Zweifel an ihrer Wahrheit erregen; „vielmehr bin ich versichert, dass hierin etwas Grosses und
2, 63. Wunderbares liegt.' 'Nachdem er nämlich die Fürstenthümer und Gewalten ausgezogen und nicht mehr an sich hatte, was die Augen der Masse fassen konnten, waren nicht mehr alle, die ihn vordem gesehen hatten, im Stande, ihn zu sehen; dass er sich daher nicht allen Menschen, nachdem er von den Todten auferstanden, gezeigt, das hat darin seinen Grund, dass er ihrer schonte.... So wenig Recht man hat, Jesus desshalb zu tadeln, dass er nicht alle seine Jünger, sondern nur die dreie mit sich auf den hohen Berg genommen, da er sich verklären wollte, so wenig hat man Ursache, sich daran zu stossen, dass er sich nach seiner Auferstehung nicht der ganzen Welt gezeigt, sondern nur denen, deren Augen er für
2, 64. 65. fähig erkannte, ihn in seiner Auferstehung zu sehen.'... Im Uebrigen scheint mir das ein starkes und klares Zeugniss von Seiten der Jünger (für ihren Glauben an die Wahrheit der Auferstehung Jesu), dass sie sich einer mit so vielen Gefahren verbundenen Lehre ergaben, die sie, wenn sie die Auferstehung Jesu von den Todten erdichtet hätten, nimmermehr mit solcher Freudigkeit und Unerschrockenheit gelehrt hätten, so dass sie nicht nur andere tüchtig machten, den Tod
2, 56. zu verachten, sondern auch selbst diess thaten."' — Ueber die Beschaffenheit des Leibes des Auferstandenen sagt O.: „derselbe war ein Mittelding zwischen der Dichtigkeit des Leibes, den er vor seinem Leiden hatte, und zwischen der Erscheinungsweise der Seele, wenn sie solch' eines Körpers
2, 62. ledig ist."'

Diess ist im Wesentlichen die Celsische Kritik sowie die

Origenische Apologie der evangelischen Berichte. Um jene vollkommen zu begreifen, müssen wir übrigens festhalten, dass, wie das überall hervortritt, C. in ihr nur darauf ausgeht, nachzuweisen, dass nach den evangelischen Erzählungen selbst, wenn sie nur recht geprüft würden, der Stifter der christlichen Religion nichts weniger denn als das erscheine, wofür sie selbst ihn so gerne ausgeben möchten und die Christen allgemein ihn erklärten: als (ein) Gott, der Mensch geworden. Mit bestimmten Voraussetzungen und Tendenzen hat sich also C. an die evangelischen Berichte gemacht; aus diesen eine objectiv historische Anschauung von der Person und dem Leben Jesu zu gewinnen, das liegt ihm fern. Man kann ihm diess mit Recht zum Vorwurf machen; aber die grössere Hälfte der Schuld fällt doch auf die Christen selbst, welche bereits fast allgemein von Jesu als Gott sprachen und allen historischen Boden verloren hatten, dem sie den dogmatischen substituirten. Der Gegensatz hiezu hatte nun den C. so weit getrieben, dass ihm Jesus nicht blos kein Gott, sondern nicht einmal mehr ein edler Mensch war. Wie viel auch an dem berechtigt sein mag, was er über die Geburtsgeschichte, über den Wunder- und Weissagungsbeweis, über die leibliche Auferstehung und u. s. w. sagt, für die eigenthümliche Herrlichkeit der Person Jesu (wie für die der christlichen Religion) hat er keinen Sinn, wenn er den Wandel des Herrn in Knechtsgestalt und wie er den Menschen diente, ein armseliges Leben nennt, wenn er dessen Leidenskampf und Beten am Oelberg als ein unwürdiges Heulen und Winseln qualifizirt, mit einem Wort, wenn er für das, was an Jesu so ächt menschlich und doch so rein ist, nur Worte des Spottes hat. Jesus ist ihm ein Mensch, „und zwar ein solcher, wie ihn die Vernunft und Wahrheit selbst zeigen,“ 2, 79. nämlich „ein gottverhasster und elender Goete“ 1, 71 und seine Werke nichts anders als „Goetenkünste.“ Aehnlich urtheilt er von den Jüngern Jesu, die, nachdem ihr Meister, dem sie sich angeschlossen, mit Recht den Tod habe erleiden müssen, mit allerlei Fabeln und Erdichtungen, die sie hintenach ersonnen, um die Autorität des Gekreuzigten zu retten, denen

sie aber „nicht einmal den Schein der Wahrscheinlichkeit zu
2, 26. geben vermocht,“ die Welt betrogen hätten.'

Treffende Widerlegungen in einzelnen Zügen gibt O. Sein Standpunkt ist aber nicht der kritisch-historische, d. h., alle evangelischen Berichte, die einen wie die andern, nimmt er ohne alle Kritik als historisch wahr und treu an; zugleich geht er von der dogmatischen Voraussetzung aus, dass Jesus das Wort Gott sei. Da er nun aber zu geistreich ist, um die Angriffe des C. einfach durch Hinweisung auf den nackten Buchstaben der Evangelien und auf die Allmacht des Gottes in Jesu abzuweisen, so sucht er, wie im Punkt der Jungfrauschaft der Maria, der Stimme vom Himmel, der Auferstehung, nach Vermittlungen, in denen er glaubt, etwas recht Tiefes und Absonderliches zu geben, die sich aber in einem Zwielicht bewegen, das sich allem realvernünftigen Denken entzieht.

Nachdem C. nachzuweisen versucht, dass die ganze Erscheinung des Stifters der christlichen Religion, wie sich aus den christlichen Berichten selbst, wenn sie mit offenen Augen gelesen würden, ergebe, ihn nichts weniger denn als einen menschgewordenen Gott oder Gottessohn darstelle, ist das Nächste, wozu er übergeht, zu zeigen, dass auch die Idee an und für sich, welche diesen Glauben an Christus voraussetze, die Idee nämlich einer Menschwerdung Gottes, eine gänzlich unhaltbare sei. Und hatte er jenen Nachweis durch einen (in der Rolle eines) Juden vollziehen lassen, der gewissermassen noch die Voraussetzung theilte, wenigstens die, dass der (Gott) Messias kommen werde, und nur das bestritt, dass er nicht in Jesus gekommen sei, so tritt von jetzt an der Philosoph Celsus selbst hervor, d. h., es beginnt jetzt die eigentlich philosophische Bestreitung des Christenthums.

2) Die Idee der Menschwerdung Gottes.

Es ist das vierte Buch „gegen Celsus,“ das die Kontroverse über die Idee der Menschwerdung Gottes hauptsächlich zum Inhalt hat.

Dass Gott Mensch werden sollte, dafür kann sich C. — diess ist sein erster Einwurf — weder einen hinrei-

chenden Grund, noch einen vernünftigen Zweck denken. „Musste Gott etwa darum auf die Erde herabkommen, um zu erfahren, was unter den Menschen vorgehe? Weiss er denn nicht Alles? Oder war es seiner göttlichen Macht nicht möglich, zu bessern, was unter den Menschen zu bessern war, wenn er nicht Jemand eigens dazu absandte?' '4, 3.
Oder war er vielleicht unter den Menschen nicht gekannt und glaubte daher, es gehe ihm etwas ab, und hat sich ihnen desshalb bekannt machen und erproben wollen, wer unter ihnen gläubig wäre oder nicht? Aber heisst das nicht, Gott eines gemeinen Ehrgeizes beschuldigen und ihn wie einen jener Parvenü's darstellen, die mit ihren neu gewonnenen Gütern und Ehren zu prahlen pflegen?... Gott bedarf es ja nicht um seinetwillen, dass ihn die Menschen kennen; vielmehr bezweckt er unser Heil, wenn er sich uns zu erkennen gibt.... Und wie? sollte es Gott jetzt erst nach so vielen tausend Jahren eingefallen sein, das Leben der Menschen gerecht und tugendhaft zu machen, und sollte er vorher sich gar nicht darum bekümmert haben?'... Und wenn er, nach- '4, 6. 7.
dem er endlich aus seinem langen Schlaf, wie dort Jupiter in der Komödie, erwacht war, das menschliche Geschlecht von seinen Uebeln erlösen wollte, warum hätte er denn jenen Geist, von dem ihr redet, blos in Einen Winkel der Erde gesandt? Jener Komödienschreiber, der den Jupiter aufwachen und den Merkur an die Lacedämonier und Athenienser abfertigen lässt, will dadurch die Zuschauer nur zum Lachen reizen. Und ihr (Christen) sehet nicht, dass ihr uns noch mehr zu lachen gebt, wenn ihr uns versichert, der Sohn Gottes sei an die Juden herabgesendet worden?" ' '6, 78.

Was antwortet O. hierauf? Ihm ist der ganze Standpunkt, von dem aus C. diese Einwürfe erhebt, ein verkehrter, abstrakter, atomistischer. Was solle z. B. das Gerede, ob denn Gottes Macht nicht zugereicht habe zur Besserung der Menschen? „Meint etwa C., es komme die Besserung den Menschen so, wenn Gott in einem Augenblick alle Sünde aus ihren Herzen herausreissen, die Tugend dagegen hineinpflanzen und sie mit Einem Male mit neuen Gedanken und Regungen erfüllen würde? Gesetzt, dass diess möglich wäre,

wie stünde es dann mit dem freien Willen? Und könnte nicht ein Anderer, der in des C. Fussstapfen träte, weiter gehen und fragen, war es denn Gott nicht möglich, kraft seiner göttlichen Macht von Anfang an die Menschen so gut und vollkommen zu erschaffen, dass sie gar keiner Besserung bedurften? Die Antwort ist für die, welche die Natur der Dinge erkannt haben, keine schwere; diese wissen, dass die Tugend mit der Freiheit so wesentlich zusammenhängt, dass, wenn man diese nähme, es mit ihr selbst auch ein Ende

'4, 3. hätte.'' Um Grund und Zweck der Menschwerdung Gottes oder des Wortes recht zu begreifen, müsse man die ganze Geschichte der Menschheit als eine stete und fortlaufende göttliche Führung und Erziehung fassen, deren höchster Zweck sei, die Menschen zu Kindern Gottes zu machen, und deren höchstes und letztes Mittel die Menschwerdung des Wortes, das von Anfang an dem Menschengeschlechte nahe gewesen sei." Jesus hat zwar aus weisen Gründen erst zu seiner Zeit den Rathschluss der Menschwerdung vollzogen; allein das menschliche Geschlecht hat er zu allen Zeiten mit seinen Wohlthaten begnadet; niemals ist den Menschen anders et-

'6, 78. was Gutes widerfahren als durch dieses Wort.'... Von jeher und zu allen Zeiten hat Gott sein Wort in gewisse heilige Seelen gesendet und durch dasselbe die Propheten und seine Freunde ausgerüstet, damit sie die, so willigen Herzens wären, bekehren und bessern möchten.... Man findet in unsern göttlichen Schriften die, welche in den verschiedenen Weltaltern heilig waren und den Geist Gottes empfingen und dann an der Besserung ihrer Mitmenschen mit allen Kräften arbeiteten.... Aber sie alle übertrifft in diesem Werke Jesus weit, der nicht etwa nur die Einwohner eines kleinen Winkels der Erde hat heilen und bekehren wollen, sondern,

'4, 3. 4. so viel an ihm war, alle Menschen aller Orten."' Um zu begreifen, warum das Wort Gottes erst zu der und der Zeit und an dem und dem Orte Mensch geworden, müsse man, bemerkt O., weiterhin festhalten, dass die göttliche Menschenerziehung ein organisches Ganze sei, das sich durch verschiedene Stufen und Phasen bewege, die aber unter einander zusammenhängen, und wo alles seinen Ort und

seine Zeit habe, aber aller Zeit und aller Welt diene. „Es ist diess ein hohes und geheimnissvolles Stück, das nicht Jedermann fasst. Wollten wir die Frage des C. wegen der Ankunft Christi: ob es denn Gott erst nach so vielen tausend Jahren eingefallen sei, das Leben der Menschen gerecht zu machen, gründlich beantworten, so müssten wir zuerst von der Theilung der Völker handeln und nachweisen, warum der Allerhöchste, da er die Völker theilte und der Menschen Kinder zerstreute, die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes setzte,' und warum des Herrn Theil sein Volk sei und Jakob die Schnur seines Erbes;... warum aber nachmals der Vater zu unserm Herrn gesprochen: heische von mir, so will ich dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Ende zum Eigenthum? Denn die Verschiedenheit in der Führung der menschlichen Seelen hat ihre bestimmten und zusammenhängenden Ursachen, die aber schwer zu erkennen sind."' Ebensowenig „ist es etwas, was zu belachen, wenn wir sagen, dass der Sohn Gottes an die Juden, bei denen einst die Propheten waren, sei gesandt worden, um von hier aus *dem Leibe nach* seinen Lauf nehmend in *Geist und Kraft allen Seelen* der Erde aufzugehen, die nicht länger Gottes beraubt sein wollen."'

'Deut. 32, 8. 9. '4, 8. '6, 79.

Eine *Menschwerdung* Gottes hielt C. aber auch für *unvereinbar mit der Idee Gottes als des absoluten*. „Gott hätte sich verändern und zwar aus einem vollkommenen Zustand in einen unvollkommenen übergehen müssen. Er, der Gute, Schöne und Selige, hätte den Zustand seiner Vollkommenheit und Seligkeit mit einem unseligen und verderbten vertauschen, er, der Unsterbliche, hätte, was doch allein der sterblichen Natur eignet, sich verändern und verwandeln müssen; nun aber bleibt, was unvergänglich ist, stets so wie es ist. Es ist also nicht möglich, dass Gott sich auf solche Weise verändern könnte.'... Ferner wenn Gott selbst zu den Menschen herabkäme, so müsste er ja derweil seinen Thron ledig stehen lassen."' Wenn nun nicht möglich, „dass Gott *wirklich* in einen sterblichen Leib sich verwandelte, wie sie sagen," so bleibe, fährt C. fort, wenn man doch eine Menschwerdung Gottes festhalten wolle, nur noch jene andere An-

'4, 14. '4, 5.

nahme übrig, zu der ein anderer Theil der Christen (die Marcioniten) greife, dass zwar Gott bleibe wie er sei, aber mache, dass die, welche ihn sehen, glauben, er habe sich verwandelt. Indessen „Schein und Täuschung und Trug ist immer böse und Gottes unwürdig. Zwar mögen sich zuweilen dieses Mittels die Menschen wie einer Arznei bedienen, um ihren kranken oder geistesverstörten Freunden wieder zur Gesundheit zu verhelfen oder um dadurch den Nachstellungen ihrer Feinde zu entgehen; Gott aber hat ebensowenig Kranke und Geistesverstörte zu Freunden, als Feinde zu fürchten."' 4, 18.

Was O. auf diese Einwürfe zu sagen weiss, ist wenig geeignet, das Gewicht derselben zu heben. „C. kennt die Macht Gottes nicht, er weiss nicht, dass der Geist des Herrn den Umkreis der Erde erfüllt'; er fasst nicht, was der Herr von sich selber sagt: Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllt'? er erkennt nicht, dass nach der christlichen Lehre wir, wie Paulus zu Athen lehrte, in Gott leben, weben und sind.' Wenn daher auch Gott nach seiner Macht mit Jesu in das menschliche Leben sich herab begab, wenn das Wort, das im Anfang bei Gott war, selbst auch Gott ist, zu uns kam, so hat er darum seinen Thron nicht ledig stehen lassen müssen. Gott räumt nicht einen Ort, um einen andern, wo er vorher nicht gewesen wäre, zu erfüllen; seine Macht und Gottheit fährt, wohin sie will und wo sie eine Stätte findet, und doch wandert sie nicht von einem Ort zum andern und lässt einen Ort nicht leer stehen, um einen andern einzunehmen. Und wenn wir zuweilen sagen, dass Gott einen Ort verlasse und einen andern erfülle, so verstehen wir diess nicht von einem Ort, sondern wir wollen damit sagen, dass die Seele des Nichtswürdigen und im Bösen Verhärteten von ihm verlassen, die Seele dessen aber, der das Gute will, oder schon darin vorgeschritten ist und dem gemäss lebt, von ihm erfüllt oder des göttlichen Geistes theilhaft werde.'... Wenn die Schrift sagt, dass Gott zu den Menschen sich herablasse, so erleidet er desswegen keine Veränderung, noch viel weniger wird er aus einem vollkommenen ein unvollkommener, aus einem guten ein böser, aus einem seligen ein unseliger; er bleibt in seinem Wesen unwandelbar und lässt sich nur

'Weish. 1, 7. 'Jer. 23, 24. 'Ap. Gsch. 17,28. '4, 5.

durch seine Vorsehung und seine Regierung der menschlichen Dinge hernieder." Ganz wahr und rein gedacht! Aber, hätte C. dem O. antworten können, es trifft nicht den Punkt, auf den es hier ankömmt; du sprichst von der absoluten, Alles umfassenden und erfüllenden Macht Gottes, wie sie unräumlich und geistig zu denken sei; hier dagegen handelt es sich darum, wie dieser absolute Gott habe ein kreatürliches Wesen, Mensch, eine wahre menschliche Person werden können, ohne Beeinträchtigung weder des wahren und vollen Gottes- noch des wahren und vollen Menschenbegriffs; wenn du aber vermeinst, den Gedanken einer Menschwerdung Gottes und die Möglichkeit derselben begreiflicher zu machen durch das, was du über die Macht, die Vorsehung, den Geist Gottes sagst, so ist gerade das Gegentheil wahr; denn wenn Gott als der allmächtig-allgegenwärtige zu denken ist, und die Art, wie er diess ist, als eine unräumliche und geistige, so wird nur um so unbegreiflicher, wie er dann habe noch ein besonders kreatürliches Wesen werden können und sollen. Ist es aber so zu verstehen, dass Gott mit seinem Geiste die Seele Jesu erfüllt habe in der Weise, wie er die tugendhaften Seelen der Menschen erfüllt, nur in höherer Art als alle die andern, so ist zwar der Begriff des absoluten unveränderlichen Gottes gerettet, aber die Menschwerdung Gottes dann nur uneigentlich gefasst.

4,14;5, 12.

Um die Meinung des Celsus, dass Gott, wenn er Mensch werden wollte, nothwendig sich hätte verwandeln und etwas Anderes, ein Geringeres, werden müssen, zurückzuweisen und darzuthun, dass die Möglichkeit der Menschwerdung des Logos-Gottes weder durch die Natur des Logos, noch durch diejenige des Menschen ausgeschlossen, vielmehr in der einen wie in der andern gewissermassen angelegt sei, versucht O. noch einen andern Weg. Er deutet nämlich auf die eigentliche und wesentliche Natur der Menschenseelen hin, die ursprünglich reine Geister gewesen seien und es auch wieder werden sollen, auf ihre nach dieser Seite hin stattfindende Wesensgemeinschaft mit dem Logós-Gott. „Wenn Celsus wüsste, welches der Zustand der Seelen in dem künftigen, ewigen Leben sein wird, und was man von ihrem Wesen

und Ursprung zu denken hat, so würde er es nicht so lächerlich finden, dass der Unsterbliche in einen sterblichen Leib gekommen; vielmehr würde er dann den höchsten Erweis der Menschenliebe Gottes darin erkennen, dass derselbe herabkam, um die verlornen Schafe vom Hause Israel, wie die Schrift mystisch sagt, zu sich zurückzurufen; die Schafe, die, wie es in einigen Gleichnissen' heisst, von den Bergen herabgegangen waren, und deretwegen der Hirte herunter gestiegen ist, nachdem er die andern, die sich nicht verirrt, auf den Bergen zurückgelassen." '

'Luk. 15, 4.
'4, 17.

Auch auf die Persönlichkeit des Menschgewordenen, die eine reine und sündenlose gewesen, verweist O., um die Behauptung des C. zurückzuweisen, dass Gott, wenn er Mensch geworden wäre, nothwendig in einen schlechtern Zustand hätte übergehen müssen. „Wohl hat sich Gott aus Menschenliebe erniedriget, damit er von den Menschen könnte gefasst werden; darum aber ist ihm nicht eine Veränderung aus einem Guten in einen Schlechten widerfahren, denn er (Jesus) hat keine Sünde gethan' und von keiner Sünde gewusst''; auch ist er darum nicht aus dem Zustand der Seligkeit in den der Unseligkeit übergegangen; vielmehr war er nichtsdestoweniger selig, da er sich eben nur zum Heil und Segen des Menschengeschlechts erniedrigte; und ebenso wenig ist er aus einem Besten ein Bösester geworden; denn wie wäre Menschenliebe und Güte ein Bösestes? Könnte man da nicht eben so gut sagen, dass der Arzt, weil er Trauriges mit ansehen und Schmerzliches und Eckelhaftes berühren muss, um den Leidenden zu helfen, aus einem Guten ein Schlechter, aus einem Glücklichen ein Unglücklicher werde? Zwar ein Arzt, wenn er sehr viel Trauriges sehen und Eckelhaftes berühren muss, ist nicht ganz sicher vor Aehnlichem. Der aber die Wunden unserer Seelen heilt durch das Wort Gottes in ihm, war für jede Schlechtigkeit unzugänglich." ' Auch auf diese Weise glaubt O. dargethan zu haben, „dass der unsterbliche Gott-Logos, indem er einen sterblichen Leib und eine menschliche Seele annahm, darum nicht, wie Celsus wolle, sich habe verwandeln und eine andere Natur annehmen müssen; dass er vielmehr, auch als er zu den Menschen

'1 Petr. 2, 22.
''2 Cor. 5, 21.
'4, 15.

herabstieg, in der Gestalt Gottes war (verblieb)." Wer aber Philipp. 2, 6. 7. sieht nicht, dass, was O. hier sagt, sich nur auf das moralische Gebiet bezieht? Gesetzt daher auch, dass ein Mensch denkbar wäre, so absolut unsündlich, wie es von Gott gedacht werden muss, so dass nach dieser Seite hin Gott, indem er Mensch wurde, sich nicht verändern, nicht in einen geringern Zustand übergehen musste, wie steht es mit den sogenannten physischen oder metaphysischen Eigenschaften Gottes? Ist er auch nach dieser Seite hin, als er Mensch wurde, nichts destoweniger in der Gestalt Gottes geblieben? Und wie verhält es sich mit dem sterblichen Leib, den er annahm? Eine präcise Antwort auf diese Fragen gibt zwar O. nicht; indessen so viel ist gewiss, dass er, um die Konsequenz zu wahren und den Einreden des Celsus die Spitze zu brechen, auch das Aeusserste sich erlaubt. Er thut diess insbesondere auch in Beziehung auf den Leib des Menschgewordenen. Dass es dabei nicht abgehen kann ohne an Doketismus anzustreifen, oder vielmehr geradezu in denselben zu verfallen, liegt auf der Hand. Er selbst kann es auch nicht verbergen; sagt er doch geradezu: „der Logos, indem er sich zu denen, die nicht vermögen, seine Herrlichkeit und den Glanz seiner Gottheit zu schauen, herablässt, wird gleichsam Fleisch und spricht leiblich, bis diejenigen, die ihn als solchen (in seiner Erniedrigung) aufnehmen, von ihm bald so in die Höhe gezogen werden, dass sie auch seine wahre und eigentliche Gestalt, wenn ich so sagen soll, zu schauen vermögen." Dem spirituellen Alexandriner, der überhaupt ib. den Buchstaben, die Geschichte zu verflüchtigen, zu verspiritualisiren, zum Träger und Sinnbild eines höheren Gedankens zu machen liebte, wenigstens diess für den geistigeren Standpunkt erklärte, war, wie man sieht, in seinen eigentlichsten Gedanken der Mensch Jesus als die menschliche Erscheinung des Logos nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck, die Menschen, zu denen er sich herabliess, zur Erfassung des Logos selbst zu führen. Bei dieser pädagogischen Anschauung kam es denn allerdings nicht so sehr auf Festhaltung der strengen Wahrheit der menschlichen Natur Jesu an, wenn nur seine Erscheinung

ihren Zweck erreichte (s. u.). Kein Wunder daher, wenn O. Jesu einen Leib zuschreiben konnte, der so ganz ein Organ, gleichsam ein durchsichtiges Gewand der Seele oder vielmehr des mit ihr verbundenen Logos ist, dass er schon auf Erden Theil an ihrer göttlichen Herrlichkeit hat, die aber freilich nur jenen allein offenbar wird, denen die Augen dafür aufgethan sind. „Das Wort hat so zu sagen verschiedene Gestalten und Erscheinungsformen, und gibt sich einem jeden von denen, die zu seiner Lehre herzutreten, so zu erkennen, wie es dessen Zustand entspricht.... Als er auf den hohen Berg stieg, zeigte es seine Gestalt ganz anders und als eine weit herrlichere, denn diejenige war, welche die, die unten zurück geblieben waren und ihm in die Höhe nicht hatten folgen können, geschaut hatten; denn die unten Gebliebenen hatten die Augen nicht, die vermocht hätten, die Umgestaltung des Logos in's Herrliche und Göttlichere zu schauen. Daher wurde von diesen über ihn gesagt': Er hatte keine Gestalt noch Schöne."' Einer jener Zwitter- und Zwielicht-Gedanken unseres Alexandriner's, in denen er sich die Miene gibt, etwas recht Geistreiches zu sagen, die es aber nicht sind, sondern nur so scheinen. Was er von einer s. g. verklärten Leiblichkeit als der göttlichen Gestalt des menschgewordenen Logos, und von der geistigen Unfähigkeit der gewöhnlichen Menschen, diese (leibliche) Verklärung zu schauen, sagt, darin spricht sich doch gewiss nur eine seltsame Vermischung von Geistigem und Physischem aus, welche der phantastischen Erklärung der evangelischen Erzählung zu Grunde liegt. Ueberhaupt aber beruht das, was er über die verschiedenen Gestalten, in denen sich das Wort den Menschen je nach deren Fähigkeiten zu erkennen gebe, sagt, und „dass Gott die Kraft seines Wortes, das die Seelen der Menschen nähren soll, nach deren Würdigkeit verändere,"' wesswegen es bald Milch, bald eine starke Speise genannt werde,' auf einer Vermischung des Wortes der Predigt mit dem persönlich gedachten Logos.

'Jes. 53, 2. '4, 16. 4, 18. 'I. Petr. 2, 2; Hebr. 5, 14.

Wir sehen so unsern O. zwei Wege einschlagen, um dem Einwurf des C. zu begegnen; bald schwächt er den Begriff des persönlichen Logos, der Mensch geworden sein soll, bald den der Menschwerdung. Zwar verwahrt er sich gegen den Do-

ketismus, den C. als einen Ausweg, eine Art Menschwerdung Gottes anzunehmen, ohne doch die Unveränderlichkeit desselben anzutasten, aber als eine Gottes ganz unwürdige Täuschung hingestellt hatte. „Mögen Andere dem C. es einräumen, Gott habe sich zwar nicht verwandelt, wohl aber bewirkt, dass diejenigen, die ihn sahen, glaubten, er habe sich verwandelt; uns trifft dieser Vorwurf nicht, die wir überzeugt sind, dass Jesus nicht dem Scheine nach, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit unter den Menschen gewandelt sei." Und allerdings glaubte O. fern von Doketismus zu sein; seine Ansicht von den verschiedenen Offenbarungsgestalten des Logos schien ihm die Möglichkeit zu bieten, einerseits die Unwandelbarkeit desselben in seinem Wesen, anderseits dessen Herablassung zu den Menschen als Mensch zu retten. Dass es in Wahrheit aber nicht so ist, sondern die volle menschliche Natur und Persönlichkeit zur menschlichen „Erscheinung" herabgedrückt wird, liegt auf der Hand; und es ist charakteristisch, wie derselbe O., der den Doketismus von sich abweist, gleichwohl die Einwürfe, die gegen denselben von C. erhoben wurden, zu entkräften sucht und die Vertheidigung „Anderer" übernimmt. „Wenn man, um Andern zur Gesundheit zu verhelfen, Täuschung anwenden darf, wie sollte es so ungereimt sein, wenn etwas Aehnliches (in Bezug auf Jesus) geschehen wäre, sofern es nur zum Heile diente?"

4, 19.

4, 19.

Einen dritten Ausweg, um dem Einwurf des C. zu entgehen, dass Gott nicht Mensch werden könne, ohne der Veränderlichkeit anheim zu fallen, schlägt O. noch ein, wenn er sagt, das Wort, wenn es auch eine menschliche Seele und einen sterblichen Leib angenommen, sei „seinem Wesen nach doch stets Wort geblieben, ohne etwas von dem, was der Leib oder die Seele erlitt, zu erleiden." Allerdings ist hier weder der Begriff des Logos Gottes, noch derjenige der menschlichen Natur abgeschwächt; aber dafür hat es O. nicht zu einer Menschwerdung, zu einer einheitlichen Persönlichkeit gebracht.

4, 15.

Doch — wenden wir uns wieder zu Celsus, und hören wir, was er weiter vorbringt.

Eine Menschwerdung Gottes findet er auch unverein-

bar mit dem Gesetz und der Ordnung der Welt. Zunächst der natürlichen. „Denn wenn nur das Allergeringste in der Welt verrückt würde, so müsste Alles zusammenstürzen;"' um wie viel mehr, wenn Gott, die Alles tragende Macht, Mensch würde. Man müsse vielmehr festhalten, „dass die sterblichen Dinge vom Anfang bis zum Ende in gleicher Weise verlaufen,"' dass die Natur so, wie sie von Anfang an angelegt und eingerichtet sei, ihren bestimmten Gang nehme, und dass „nach dem einmal geordneten regelmässigen Kreislauf der Dinge nothwendig immer dasselbe gewesen sei, sei und sein werde." Wie mit der natürlichen, so verhalte es sich auch mit der sittlichen Welt, wesshalb auch von diesem Gesichtspunkte aus eine Gottmenschwerdung ausgeschlossen werde. „Weder des Guten noch des Bösen wird in den sterblichen Dingen je mehr oder weniger sein; denn die Natur der Welt bleibt allezeit so, wie sie ist; daher kann zu einer Zeit nicht mehr Böses sein als zu einer andern'.... Was der Ursprung des Uebels ist, das ist zwar von dem Nichtphilosophen nicht leicht zu erkennen; es genügt aber, der Masse zu sagen, dass es von Gott nicht kommt, dass es der Materie anhängt und in den sterblichen Naturen wohnt'.... Uebrigens, wenn dir auch etwas böse zu sein scheint, so ist darum noch nicht ausgemacht, dass es auch wirklich böse ist; denn du kannst nicht wissen, ob nicht das, was du für böse ansiehst, entweder dir selbst oder einem Andern oder der ganzen Welt förderlich sei."' Von einem vernünftigen Standpunkte aus lasse sich daher auch gar nicht sagen, „es thue Noth, dass Gott seine Werke nachträglich korrigire und erneuere."' Diess ist die sittliche Weltanschauung des C., dem die sittliche Welt, wie sie ist, die beste ist, die Gott hat schaffen können, ja die allein mögliche. Er findet, dass sie wie die natürliche den bestimmten Gang gehe, auf den sie angelegt worden sei, dass sie keines unmittelbaren Eingreifens Gottes, keiner Korrektion bedürfe, dass das Böse, das Uebel in der Welt mit ihr nothwendig verknüpft sei als einer materiellen, aus der Materie (der platonischen Hyle) entsprungenen und in

'4, 5.
'4, 67.
'4, 68.
'4, 65.
'4, 70.
'4, 69.

endlicher Entwicklung begriffenen, dass aber nicht Alles, was übel scheine, auch wirklich ein Uebel sei, dass vielmehr Manches, was dem Einzelnen als ein solches erscheine, vom Standpunkt des Ganzen, in dem es ein Moment, anders sich darstelle, nämlich als zur Harmonie des Ganzen beitragend. Ihm ist somit das Uebel ein Ursprüngliches und Unausweichliches in der Weltentwicklung, er weiss nichts davon, dass es beweglich, sinkend und steigend auch verschiedene göttliche Gerichte und Gnadenerweisungen hervorrufe, nichts von einem Gerichte durch's Feuer am Ende der Tage. Nur einer beschränkten Betrachtung erscheint nach ihm die Welt voller Uebel und Strafgerichte, dagegen einem auf dem Ganzen ruhenden Blicke als ein ewig vollendetes und wandelloses Gebilde göttlicher Vorsehung.

In seiner Entgegnung geht O. über den ersten Punkt nur kurz hinweg; er glaubt ihn durch seine Darlegung des Verhältnisses Gottes zur Welt, wie er sie oben gegeben, hinreichend abgethan zu haben. Wenn man aber von Veränderungen in der Welt „in Folge der Parusie der Macht Gottes und der Menschwerdung des Logos" reden wolle, so seien es nur moralische, in den Herzen der Menschen, „die, wenn sie das Wort Gottes in sich aufnehmen, aus Bösen Gute, aus Wollüstigen Keusche, aus Abergläubischen wahrhaft Gottesfürchtige werden." [4, 4.] Um so eindringender beschäftigt er sich mit dem andern Punkt, mit der sittlichen Weltanschauung des C. „Dass des Bösen (zu jeder Zeit) nicht mehr und nicht weniger, sondern dass es gleichsam in bestimmter Anzahl vorhanden sei," diess streitet ihm ebenso gegen den Glauben an die „Vorsehung", als gegen den „wohlbegründeten Satz, dass das Böse und das Uebel kein bestimmtes Maass habe, dass es seiner eigenen Natur nach unbegrenzt sei." Erfahrung und Geschichte lehren ebenfalls, dass des Bösen zu einer Zeit mehr, zu einer andern weniger sei; „von tausenderlei Uebeln, welche von der überfliessenden Schlechtigkeit in das Leben der Menschen hineingekommen sind, kann man wohl sagen, dass sie vordem nicht waren." [4, 63.] Auch im einzelnen

Menschen, wenn auch seine Natur immer dieselbe bleibe, sei doch vermöge seiner Entwickelung seine intellektuelle und sittliche Qualität nicht immer dieselbe. „Warum sollte man diess nun nicht eben so gut, ja mit noch mehr Grund von der Natur des Ganzen, der Welt sagen können? Gesetzt daher auch, dass sie im Allgemeinen dieselbe bleibe, so folgt daraus noch nicht, dass immer dasselbe, oder auch nur das Aehnliche sich ereigne, somit auch nicht, dass immer gleichviel Böses in ihr erzeugt werde."' Auch die Frage über Grund und Ursprung des Bösen entscheidet O. in anderer Weise als C. Nicht wie diesem ist ihm dasselbe ein Ursprüngliches und Nothwendiges; vielmehr ist es ihm ein durch die menschliche Willkür Hereingekommenes. „Dass das Böse nicht von Gott sei, darin sind wir ganz mit ihm einig; nicht aber darin, dass die den sterblichen Dingen innewohnende Hyle die eigentliche Ursache des Bösen sei; vielmehr ist das, was das Hegemonische' eines Jeden ist (der eigene freie Wille), Grund und Ursache des Bösen, das in ihm ist; und sonst nichts Anderes, wenn man genau reden will, ist für böse von uns zu achten."' Um „die Genesis des Bösen" zu erkennen, müsse man zugleich von dem s. g. Teufel und seinen Engeln berichtet sein: was derselbe gewesen, ehe er geworden, was er jetzt sei, wie er Teufel geworden und welches die Ursache gewesen, warum seine s. g. Engel mit ihm von Gott abgefallen seien. Auch von den Dämonen, ihrer ursprünglichen Natur, ihrem Fall und ihrem jetzigen Zustande müsse man recht unterrichtet sein.'

'4, 64. 'vrgl. I. 2, S. 636. '4, 66. '4, 65.

Mit einer solchen Auffassung des Bösen in der Welt schien unserem O. ein Eingreifen Gottes in dieselbe ebenso nothwendig gesetzt, als ein solches dem C. von seinem Standpunkte aus ungereimt und Gottes unwürdig erschien. „So gewiss es ist, dass Gott, als er die Welt schuf, Alles aufs Schönste und Beste machte, so gewiss ist anderseits, dass es für die an der Bosheit Krankenden, ja für die ganze von ihr wie angesteckte Welt der Heilmittel bedurfte. Gott hat es somit nie versäumt und wird es auch nie versäumen, zu einer jeden Zeit das zu thun, was zu thun in einer Welt, die so wandelbar und unbeständig wie die unsrige ist, ihm ge-

ziemt.... Wenn er daher die Welt durch eine Wasserfluth oder durch Feuer reiniget, so thut er das nicht wie etwa ein Künstler, der ein mangelhaftes Werk gemacht, oder dabei etwas versehen hat, und nun nachhelfen muss; sondern er steuert nur der Bosheit, die überhand genommen, auf dass sie nicht weiter um sich greife; ich glaube sogar, dass er sie zu der von ihm festgesetzten Zeit und wenn es dem Ganzen heilsam ist, gänzlich tilge. Ob dann, nachdem sie getilgt worden, sie gar nicht mehr wieder auflebe, oder aber, ob man Grund habe, das Gegentheil anzunehmen, ist eine Frage, die wohl eine besondere, eingehendere Untersuchung verdiente." 4, 69. Ueberhaupt werde, erklärt O., der Begriff des Bösen von C. alterirt, wenn dieser den Satz aufstelle, dass nicht alles, was böse erscheine, von einem allgemeineren Standpunkte aus es auch sei, dass es vielmehr dem Ganzen diene. Hier werde angenommen, dass das Böse seiner Natur nach nicht absolut schädlich sei, da es möglich sei, dass dem Ganzen förderlich sei, was im Einzelnen als böse erscheine. „Allein es ist Gott, der, weil er den freien Willen der Menschen nicht aufheben oder einschränken will, sich der Schlechtigkeit der Bösen bedient zur Ordnung und zum Besten des Ganzen; nichts destoweniger aber bleibt der, so Böses thut, schuldig und strafbar und hört nicht auf, ein Greuel und Abscheu zu sein." — 4, 70.

Eine Menschwerdung Gottes ist nach C. endlich unvereinbar mit der Stelluug des Menschen, der dafür nicht hoch genug stehe und auf den nicht die ganze Natur abzwecke. „Gott hat nicht Alles der Menschen wegen erschaffen. Sonnenschein, Donner und Blitz z. B. sind nicht in höherem Grade für die Menschen und ihre Erhaltung, als für die Kräuter, Bäume, Pflanzen und Dornen. Ebensowenig sind die Pflanzen, die Bäume u. s. w. zum Besten der Menschen allein." 4, 75. Auch die Seelen der (einiger) Thiere seien von gleichem Adel wie die der Menschen. „Was z. B. ist göttlicher als die Divination? Nun aber lernen diess die Menschen gerade von den Thieren und im Besondern von den Vögeln. Wenn nun die Vögel und andern Thiere, die für die Divination geschickt sind, das, was ihnen die Gottheit mitgetheilt hat, durch gewisse Zeichen uns kund geben, so müssen

sie gewiss mit ihm näher verbunden, ihm angenehmer und
4, 88. werther sein als wir." Eine, wenn ernstlich gemeinte, dann, wie auf der Hand liegt, extreme Behauptung, hervorgerufen durch die Aeusserungen von Christen, die er also sprechen lässt: „Wir sind diejenigen, denen Gott Alles zuvor kund thut und offenbart; wir allein sind diejenigen, auf welche Gott sieht; die ganze Welt sein lassend und den Himmelskreis und die Erde, wie gross sie auch sein mag, übergehend hat er auf uns allein sein Auge gerichtet; wir sind die, an die er seine Gesandten zu senden nicht aufhört, unablässig
4, 23. bemüht, dass wir immer bei ihm sein mögen." Dagegen ist nach C. das Eine so gut in der Welt wie das Andere, keines mehr, keines minder; Selbstzweck ist nur das Universum. „Damit diese Welt als ein Werk Gottes ein nach allen Theilen Vollendetes würde, sind alle ihre Theile so eingerichtet, dass sie sich auf das Ganze beziehen, der eine auf den andern aber nur sekundär, d. h. nur so weit, als er zugleich auf das Ganze sich bezieht. Das Ganze ist es, wofür Gott sorgt, ihm fehlt seine Vorsehung nie, es wird nie schlechter noch un-
4, 99. vollkommener." Die Harmonie des Universum's gilt somit dem C. als der höchste Zweck der göttlichen Vorsehung und nicht der Mensch, der sich nicht als den alleinigen Zweck in der Natur und alles Uebrige nur als Mittel ansehen darf, vielmehr gleich den andern Naturwesen dem höchsten Zweck, der Harmonie des Ganzen, zu dienen hat.

Den einen Theil dieser C.'schen Behauptungen hatte O. leicht zu widerlegen; der unendliche Vorzug des Menschen, seiner sittlichen und intellektuellen Natur vor den blossen Trieben und Instinkten der Thiere liess sich im Ernste nicht bestreiten. „C. würde z. B. nie sagen, dass die Störche mehr Pietät und natürliche Liebe hätten als die Menschen, wenn er bedächte, was für ein grosser Unterschied ist zwischen: etwas mit Vernunft thun oder aber durch einen blossen Trieb
4, 98. der Natur." Die Divination gewisser Vögel, von der C. seltsam genug in dem Munde dieses aufgeklärten Mannes — so viel zu sagen weiss, erkennt — was nicht minder seltsam ist, doch die Bildungsstufe der damaligen Christen charakterisirt — O. gewissermassen an; nur dass er sie nicht von

einer Inspiration der Götter wie C., sondern der Dämonen herleitet. „Nicht von den Göttern werden die Vögel gesendet; vielmehr sind wir der Meinung, dass gewisse böse Dämonen, die, jenen Titanen und Giganten gleich, vom Himmel auf die Erde gestürzt sind, weil sie sich an dem wahren Gott und seinen Engeln im Himmel versündigten und jetzt in den schwersten und dicksten Leibern und in den unflätigsten Dingen dieser Erde sich herumtreiben, hierin ihr Wesen haben; weil sie nämlich keine irdischen Leiber haben, so können sie etwas von den zukünftigen Dingen erschauen; und das treiben sie, um die Menschen von dem Dienst des wahren Gottes abzuziehen', indem sie in die Leiber derjenigen Thiere, die gefrässiger, wilder und verschlagener als die übrigen sind, sich machen und sie, wohin und so oft sie wollen, lenken, oder auch auf ihre Einbildungskraft wirken, dass sie bald auf diese, bald auf jene Art fliegen und sich bewegen.“' Den Unterschied aber zwischen Mensch und Thier findet O. so gross, dass selbst die schlechtesten Menschen nicht auf gleiche Linie mit den Thieren zu stellen seien, insofern sie „den Samen der Tugend und Vernunft, den sie nie ganz verlieren können“, in sich haben; „die Vernunft aber, die von dem Logos, der bei Gott ist, stammt, erlaubt nicht, dass irgend ein logisches Wesen für Gott gänzlich entfremdet geachtet werde';... wie denn auch die Schrift sagt, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, Gottes Bild aber ist sein Logos.“' — Was den zweiten Punkt anbetrifft, so bestreitet O. zwar nicht, dass das Ganze der höchste Zweck der göttlichen Vorsehung sei; das schliesst ihm aber nicht aus, dass nicht „vornehmlich um der vernünftigen Wesen willen“ das Ganze geschaffen worden, wie das auch die Stoiker annehmen.' „Ich denke von dieser Sache so: wie in den Städten die Aufseher über den Markt und die auf demselben feil gebotenen Lebensmittel für nichts Anderes besorgt sind, als nur für die Menschen, aber auch die Hunde und andere unvernünftige Thiere von dem Ueberfluss, den man der Fürsorge jener Männer verdankt, mit zu geniessen haben, so sorgt auch die göttliche Vorsehung zunächst und vornehmlich für die vernünftigen Geschöpfe; aber eben diess

'vergl. Tertullian I. 2, S. 193.

'4, 92.

'4, 25.

'4, 85.

'4, 99. 74.

'4, 74. kommt auch den unvernünftigen Thieren mit zu gute."' Unter den Menschen sind es nun aber allerdings die wahren Christen, die O. als den Höhepunkt der Menschheit und den vorzüglichsten Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens hinstellt. „Zwar wissen wir, dass Gott Alles liebt, was da ist, und nichts hasst, was er gemacht hat, und dass die Erde voll ist von der Güte des Herrn, und dass sein Gesalbter die Versöhnung nicht blos für unsere Sünden, sondern auch die der ganzen Welt ist;... wir wissen aber auch, dass wir, die wir das Wort aufgenommen haben, die gegründetsten Hoffnungen zu Gott haben in Kraft unseres Glaubens an ihn und unseres Lebenswandels, der uns, die wir von allem Bösen und aller Schlechtigkeit rein geworden, in die Gemeinschaft Gottes '4, 27. einzuführen vermag."'

---

3) Das Prinzip des Christenthums und

Ob Jesus Gott gewesen, als Gott sich erzeigt habe, ob überhaupt Gott Mensch werden könne, das war es, was im Bisherigen den Celsus beschäftigte. Es war diess allerdings nur ein einzelner Punkt, aber es war ein Hauptpunkt in dem Glauben der damaligen Christen und darum auch ein Haupt- 'vrgl. I. 2, S. 181. anstoss wie dem Bewusstsein aller gebildeten Heiden' überhaupt, so insbesondere auch dem C., und somit mit Recht von ihm in den Vordergrund seiner Polemik gestellt. Noch oft kommt er auf diesen Punkt zurück, der ihm Veranlassung gibt, den Glauben der Christen, die so hoher Dinge sich rühmen und doch einen Gekreuzigten als Gott verehren, mit dem Kultus der Aegypter zu parallelisiren. „Was bietet sich hier dem Eintretenden dar! Prächtige Tempel, heilige Haine, grosse Vorhöfe, geheimnissvolle Gebräuche! Wenn du aber bis in's Innerste dringst, so siehst du eine Katze, ein Krokodil, '3, 17. einen Affen, einen Bock, einen Hund göttlich verehrt."' Noch oft hebt er hervor, welch' eine Inkonsequenz der Christen es sei, derer zu spotten, die den Jupiter anbeten, weil sein Grab in Kreta gezeigt werde, und doch selbst einen '3, 43. Menschen anzubeten, der begraben worden sei'; es nicht gelten lassen zu wollen, dass ein Kastor, Pollux, Herkules,

Aesculapius, Bacchus aus Menschen Götter geworden seien, ob sie sich gleich durch viele Grossthaten um die Welt verdient gemacht hätten, und doch in Bezug auf Jesus dasselbe zu glauben, weil er, wie sie sagen, nach seinem Tode gesehen worden sei'; ebenso gut, ja mit noch mehr Recht könnten dann Aristeas von Proconnesus, der Hyperboräer Abaris, oder Hermotimus aus Klazomenä, die auch nach ihrem Tode an verschiedenen Orten wieder gesehen worden seien, göttlich verehrt werden, und doch halte sie kein Mensch für Götter.'

'3, 22.

'3, 26. 31. 32.

Ebenso oft macht aber auch seinerseits O. bemerklich, was für ein sittlicher Unterschied zwischen Jesus und jenen Männern sei. „Findet man in dem Leben derselben ein echtes Kennzeichen der ihnen zugeschriebenen Göttlichkeit?" ' Uebrigens seien es, genauer besehen, nur Fabeln; und „vielleicht haben einige böse Dämonen es dahin zu spielen gewusst, dass solche Dinge in der Welt ausgestreut wurden, damit das, was die Propheten von Jesu vorherverkündigt und was er selbst von sich gesagt, entweder als Erdichtungen von eben solcher Art ganz und gar verworfen oder doch als gar nichts Ausserordentliches angesehen würde." '

'3, 33.

'3, 32. vergl. I. 2, S. 192.

In seiner Polemik gegen das Christenthum beschränkt sich aber Celsus nicht auf diesen christologischen Punkt allein; sie wird umfassender und geht auch in's Allgemeinere; und so ist es denn Prinzip und Charakter der christlichen Religion, was den weitern Gegenstand derselben bildet.

Im 3. vornehmlich und theilweise im 5. Buch „gegen Celsus" findet sich diese Seite der C.'schen Polemik von O. mitgetheilt und widerlegt.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie C. von Jesus und den Aposteln dachte, so werden wir auch sofort das Prinzip begreifen, das er der Entstehung der christlichen Religion unterlegt. Es ist ihm diess kein anderes als ein revolutionäres. Ohnehin hatten dem in den Anschauungen der alten Welt Befangenen nur die althergebrachten, die vaterländischen Religionen und Kulte eine berechtigte Existenz, — eine Anschauung, die auch dem Judenthum zu gute kam. Seine Philosophie ging nicht so weit, um ihn erkennen zu lassen, dass jede partikuläre Religion eben damit

schon aufhöre, die wahre Religion zu sein, und dass die höchste, ja die einzige wahre Berechtigung eigentlich nur der Religion, d. h. jener absoluten für die ganze Menschheit bestimmten zukomme, dass aber auch der Menschengeist einen unauslöschlichen Drang, bis zu dieser vorzuschreiten, und einen unvertilgbaren Zug zu ihr habe, und diess sein positivstes, am allerwenigsten revolutionäres Element und Werk sei. Hievon weiss C. nichts. Was nach ihm Jesus bewog, sich zum Stifter einer neuen Religion aufzuwerfen, und die ersten Jünger, sich ihm anzuschliessen, das war subjektivste Neuerungssucht, die sie von ihrer Väter Religion abfallen liess. „Diejenigen, welche Jesu anhingen und ihm als Messias glaubten, machten es mit den Juden ebenso, wie diese ehedem mit den Aegyptern; bei beiden war Grund ihrer Neuerung (in Religionssachen) ihr aufrührerischer Sinn.“ 3, 5.
C. ist nämlich der Ansicht, dass die Juden ursprünglich Aegypter gewesen, die sich von ihrem Volk und ihrer Volksreligion losgerissen hätten. „Seit nun aber die Juden ein eigenes Volk geworden und sich eigene Gesetze gegeben, halten sie fest an denselben und an ihrer Religion, die, wie sie auch immer beschaffen sein mag, doch die vaterländische ist; und hierin thun sie nur wie die andern Menschen, die ihre vaterländischen Institutionen bewahren. In der That ist diess auch so ganz gut; nicht nur weil dem Einen diess, dem Andern jenes als Gesetz aufzustellen in den Sinn kommt, das aber, was bei einem Volk einmal als allgemein gültig festgesetzt worden ist, auch von allen Gliedern desselben beobachtet und aufrecht erhalten werden muss; sondern auch darum, weil, wie wahrscheinlich, die verschiedenen Theile der Erde, wie sie von Anfang an die einen unter diese, die andern unter jene Mächte als Aufseher vertheilt und ihnen zur Regierung übergeben wurden, so noch jetzt jede in dieser ihrer besondern Weise regiert werden; und ganz gut steht es mit jedem Volke, wenn seine Sachen so gehen, wie es jenen Mächten lieb ist; und es würde Frevel sein, wenn man das, was in einem jeden Lande von Anfang an eingeführt worden, abschaffen wollte.“ 5, 25.
Dieses Frevels aber hätte sich der Stifter der christlichen Sekte schuldig gemacht, und machten sich seine Anhänger

schuldig. Aber, fährt C. in einer Weise fort, die einem modernen Ultrakonservativen alle Ehre machte, es räche sich auch an der Sekte selbst; denn derselbe Geist der Subjektivität und Neuerung, der sie in's Dasein gerufen, wirke noch fort und fort in ihr und zertheile und löse sie in immer neue Parteien auf. „Im Anfang, da ihre Zahl noch klein war, waren sie zwar noch einig; in dem Masse aber, wie sie sich vermehrten und ausbreiteten, fingen sie auch an, sich zu zertheilen und zu spalten, und, worauf von Anfang an ihr Absehen ging — ein Jeder will seine eigene Faktion haben; und eine jede schilt und verdammt die andere." ' '3, 10. 12.

Mit der Ueberlegenheit eines Christen, dem die Idee einer universellen, einer absoluten Religion aufgegangen, widerlegt O. zunächst den allgemeinen Satz des C. von der Alleinberechtigung der althergebrachten vaterländischen Religionen und Satzungen und deren unbedingter Verbindlichkeit für jeden einzelnen Bürger. Hiernach wäre Religion „nicht durch ihre Natur, sondern durch die Meinung und Feststellung der Menschen etwas Göttliches; denn bei dem Einen gilt es für religiös, ein Krokodil anzubeten, bei Andern, ein Kalb, wieder bei Andern, einen Bock. So würde also ein und derselbe Mensch religiös und irreligiös handeln können, religiös, wenn er nach der Weise dieses, irreligiös wenn er nach der Weise eines andern Landes handelt, was doch gewiss das Allerungereimteste wäre." ' Hiernach '5, 27. „würden die Scythen nicht Unrecht thun, wenn sie Menschen nach ihrer Väter Weise fressen, und die Völker Indien's, bei denen es für eine Sache der Frömmigkeit gilt, den Vater zu verzehren, handelten darin ganz vernünftig oder begingen doch nichts Unrechtes." ' Uebrigens stehe '5, 36. die Philosophie der Heiden selbst mit diesem Grundsatz bereits in Widerspruch; denn „diejenigen unter den Weltweisen, welche das Joch des Aberglaubens abgeschüttelt, halten sich nicht mehr an ihre väterlichen Satzungen und essen z. B. die Speisen, die durch die Gesetze ihres Landes verboten sind. Gibt nun die Philosophie solche Macht, warum sollten nicht auch die Christen, denen Ver-

nunft wie Religion gebietet, ihr Herz weder an die Bilder und Säulen (der Götzen) noch überhaupt an ein Geschöpf Gottes zu hängen, sondern über alles Geschöpfliche hinauszugehen und ihre Seelen zu dem Schöpfer selbst zu erheben, eben das ohne Vorwurf thun können, was die Welt-
'5, 35. weisen?"'

Ganz besonders hebt O. noch den Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Gesetzen, wie das auch andere christliche Schriftsteller schon gethan hatten, hervor, um den Satz des C. zu brechen. „Es gibt zweierlei Gesetze: das eine das der Natur, das Gott selbst gegeben, das andere das geschriebene der Städte und Staaten. Dass dieses letztere, so lange es mit dem Gesetze Gottes nicht in Widerspruch tritt, von allen Gliedern einer bürgerlichen Gesellschaft beobachtet und den fremden vorgezogen werde, ist nur recht und billig; allein wenn das Gesetz der Natur, das ist Gottes, etwas gebietet, was dem geschriebenen Gesetz zuwider ist, so fordert es die Vernunft selbst, dass man die geschriebenen Gesetze und das Ansehen der Gesetzgeber zurückstelle, Gott für seinen einzigen Gesetzgeber erkenne und nach dessen Willen sein Leben einrichte, wenn man auch allerhand Ungemach, Gefahr, Schmach und den Tod selbst darüber zu erleiden hätte. Ist diess der Vernunft gemäss in andern Stü-
'5, 37. cken, um wie viel mehr in den religiösen Dingen!'... Und so thun wir Christen: wir erkennen das Naturgesetz, das mit dem Gesetze Gottes identisch, als König aller andern an, richten darnach unser Leben ein und sagen den ungesetzli-
'5, 40. chen Gesetzen für immer ein Lebewohl."'

Zu dem besonderen Punkt übergehend erklärt O., dass das Christenthum, weit entfernt, auf einem Abfall vom Judenthum zu beruhen, vielmehr nur eine Weiterentwicklung und Vollendung des dort Angelegten, eine Enthüllung des dort mehr oder weniger noch Verborgenen, eine Verinnerlichung und Vergeistigung des dort noch Buchstäblichen und Aeusserlichen sei. „Ist das Abstehen von den leiblichen Ceremonien: von der Beschneidung, dem Sabbat, den Feiertagen und Neumonden, dem Unterschied der reinen und unreinen Speisen, — ist das Erheben der Seele zu einem solchen Verständniss des

Gesetzes, das Gottes würdig, das wahr, das geistlich ist, etwas Gottloses?'... Nicht wahr ist es, dass die Christen, welche (vom Judenthum zum Christenthum übergegangen und) in dieser Weise fortgeschritten sind, nun das, was im Gesetze steht, verachten; sie erhöhen vielmehr seine Würde, indem sie zeigen, was für eine tiefe und geheime Weisheit unter jenen Buchstaben verborgen sei, — eine Weisheit, in welche die Juden nie hineingeblickt haben, weil sie an der Schale hängen bleiben." ' Wir werden O. noch weiter unten auf diese Frage nach dem Verhältniss der alt- und neutestamentlichen Oekonomie zurückkommen sehen; immer ist es der engste Zusammenhang, den er zwischen beiden festhält; aber nie geschieht diess in eigentlich-historischem Geist, wofür ihm der Sinn ganz und gar abgeht; vielmehr ist es die ihm eigenthümliche Ansicht vom doppelten Schriftsinn, wodurch es ihm gelingt, das A. T. so nahe als möglich dem Neuen zu rücken und es ganz dasselbe sagen zu lassen, was dieses, selbst in den Dingen der Moral.

'2, 7.

'2, 4.

So wenig als man von Abfall sprechen könne, ebenso wenig, ja noch viel weniger könne man das Prinzip des Christenthums ein aufrührerisches, revolutionäres nennen, fährt O. fort. „Weder C. noch sonst Jemand wird nachweisen können, dass die Christen jemals sich aufrührerisch betragen haben. Hätte die Christengemeinde einer Empörung ihre Entstehung zu verdanken, so würde doch gewiss ihr Gesetzgeber nicht schlechthin verboten haben, Jemanden, er sei auch wer er wolle, zu tödten, und er hätte nicht gelehrt, dass seine Jünger immer Unrecht thäten, wenn sie irgendwem, und wäre es auch der Ungerechteste, Gewalt anthäten; denn er hielt es für unwürdig seiner göttlichen Gesetze, die Tödtung irgend eines Menschen auf welche Weise auch immer zu gestatten.' Ebenso wenig würden die Christen, wenn ihre Gemeinschaft aus einer Empörung entstanden wäre, sich so friedfertige Gesetze haben geben lassen, die den Anspruch an sie machen, dass sie sich wie Schafe sollen tödten lassen, und ihnen nicht gestatten, an den Verfolgern Rache zu nehmen.'... Daher haben sie denn auch das, was sie selbst nie würden ausgerichtet haben, auch wenn sie die

'vergl. I. 2, S. 90; 122; 125; 366.

'3, 7.

Erlaubniss zum Kriegführen gehabt hätten und mit allen Mitteln dazu ausgerüstet gewesen wären, von Gott erlangt, der stets für sie gekämpft und zur rechten Zeit den Anschlägen derer, welche gegen die Christen sich erhoben und sie zu tödten gedachten, ein Ende gemacht. Allerdings haben zu verschiedenen Zeiten einige Wenige und leicht zu Zählende den Tod für die christliche Religion erlitten, damit die Andern dadurch gestärkt den Tod verachten lernten; aber die Ausrottung der ganzen Gemeinde hat Gott nie zugelassen, vielmehr gewollt, dass sie fest bestünde und mit 3, 8. ihrer Heilslehre die ganze Erde erfüllt würde." Eine Auslassung, aus welcher man schon hat beweisen wollen, dass der Märtyrer in der ersten Kirche doch nicht so gar viele gewesen seien! Den Werth einer geschichtlichen Aussage können wir aber dieser vielbesprochenen Stelle des O. ebenso wenig zuerkennen, als den entgegengesetzten Stellen anderer Kirchenväter, welche von zahllosen Märtyrern sprechen. Wenn letztere reden, so geschieht das, um den Todesmuth der Christen aller Orten dadurch zu bezeugen; wenn dagegen O. nur von Wenigen spricht, so geschieht es zur Verherrlichung des Schutzes Gottes; das eine Mal liess das Interesse die Zahl vermehren, das andere Mal vermindern. Die geschichtliche Wahrheit liegt wohl in der Mitte: es sind Wenige im Vergleich zu der grossen Menge derer, die erhalten geblieben sind, und darauf führt auch der Zusammenhang der Stelle des O.; an und für sich betrachtet sind die Wenigen aber allerdings Viele.

Der Vorwurf, den C. aus den steten Spaltungen und Parteiungen der Christen gegen das Christenthum hernahm, das hier nur denselben neuerungssüchtigen Geist verrathe, der es in's Leben gerufen, wird von O. in einer Weise abgefertigt, die ganz eigenthümlich in jener Zeit dasteht. Bekanntlich machten die Christen der heidnischen Philosophie denselben Vorwurf und erklärten die vielerlei Schulen und Sekten, in welche sie zerfalle, als ein Zeichen, dass sie nicht die Wahrheit, die nur eine sein könne, habe. Ebenso bekannt ist, dass die katholischen Christen die Existenz der häretischen Parteien für dämonisch gewirkt und als eine von Gott

zugelassene Versuchung und Prüfung der Glaubenstreue der Rechtgläubigen erklärten.' O. dagegen, der sich übrigens in seiner tiefen und weitherzigen Auffassung nicht immer gleichbleibt, findet in diesen Spaltungen und Parteien nur ein Zeichen des geistigen Reichthums des Christenthums, dem diess ebenso wenig wie an ihrem Ort der Philosophie zur Unehre gereichen könne. „Nie sind über eine Sache verschiedene Sekten entstanden, als wenn das, was ihr zu Grunde lag, trefflich und für das Leben nützlich war." So sei es mit der Arzneikunst, die an und für sich höchst verdienstlich sei „und doch sind der Streitfragen über die beste Art der Heilung der Krankheiten gar manche;" so mit der Philosophie, „die uns Wahrheit und Erkenntniss des Seienden verspricht," und doch „wie viele Streitfragen sind darüber entstanden, in wie viele Schulen haben sich die Philosophen zertheilt!" Diess thue aber weder der Arzneiwissenschaft, noch der Philosophie Eintrag. Aehnlich verhalte es sich nun mit der Auffassung des Christenthums. „Da dasselbe als etwas Grosses und Ehrwürdiges den Menschen erschien, und nicht blos den Einfältigeren, wie C. will, sondern auch hellenischen Philosophen, hat es nicht anders sein können, als dass Häresien entstanden sind und zwar durchaus nicht wegen Parteisucht oder Rechthaberei, sondern wegen des Eifers, mit dem so viele gerade auch der philosophisch Gebildeten die christliche Religion zu verstehen trachteten; daher die verschiedene Auffassung des Christenthums, von dem doch alle in gleicher Weise überzeugt sind, dass es göttlich sei; daher die Parteien und Sekten, die sich nach denen nennen, welche für das Christenthum selbst zwar nur Bewunderung und Ehrfurcht haben, von einander aber in ihren Ansichten abzuweichen, durch was immer für Gründe, die ihnen indessen ihr gutes Recht zu haben scheinen, bewogen werden." '

'vrgl. I.2, S. 506.

'3, 12; vrgl. I. 2, S. 251.

dessen sittlich religiöser

Wir kommen nun zu dem, was recht eigentlich den Mittelpunkt der C.'schen Polemik bildet, zu der Darstellung des Charakters, den er dem Christenthum in sittlich-religiöser und in geistiger Beziehung zuschreibt.

Das Christenthum — das ist nach C. in sittlich-religiöser Beziehung der Charakter desselben — ist einerseits eine Religion des Bangemachens und Drohens, anderseits des Verheissens und Begnadigens, somit eine Religion nicht für wahrhaft sittliche, sondern für heruntergekommene Menschen, — eine Sünder-Religion. Indem C. diess nachzuweisen versucht, sind es vornämlich die eschatologischen Vorstellungen der Christen, die ihm hiefür einstehen müssen; Vorstellungen, die allerdings in dem Glauben der Christen der ersten Jahrhunderte eine so grosse Rolle spielten, aber auch nächst den christologischen den gebildeten Heiden der grösste Anstoss waren.' C. spricht von „allerlei Schreckbildern," die unter den Christen im Umlauf seien, womit man den Einfältigen bange mache und sie einziehe.' „Sie glauben, dass Gott einmal wie ein Peiniger mit Feuer bewaffnet herabfahren und Alles bestrafen werde; und nur sie, die Christen, würden dannzumal gerettet werden."' Dass der Schrecken vor dem zukünftigen Gerichte allerdings ebenso Viele, wo nicht noch Mehrere in jenen Zeiten dem Christenthum zuführte, als die Liebe zu dem nun erkannten Gott Himmels und der Erde und zu dem Heiland, dass insbesondere auch mit dem Endgericht durch's Feuer viele Christen damaliger Zeit gleich bei der Hand waren, sahen wir aus Tertullian.' Den C. gemahnt diess an diejenigen, „welche in den Mysterien des Bacchus mit allerhand Schreckbildern und Larven auftreten,"' oder „an die Weise der Korybanten (Priester der Cybele), die an ihren Feierlichkeiten Theilnehmenden durch einen rauschenden Kult zu betäuben."'

'vrgl. I. 2, S. 688. '3, 16. '4, 11. 'I. 2, S. 5; 99. '4, 10. '3, 16.

Ebenso charakteristisch für das Christenthum findet C. die Hand in Hand mit diesen Drohungen gehenden Gnadenverheissungen, welche dem zur Sekte Uebertretenden gemacht werden, die falschen Hoffnungen, mit denen man sich schmeichle, von einem künftigen seligen Leben mit allen den sinnlichen Vorstellungen von einer Auferstehung des Fleisches u. dgl.;' und alles diess auf Kosten der Werthung der realen Welt; „während doch die Dinge, welche man im Christenthum für nichts zu achten lehrt, weit besser sind, als

'3, 80.

das, was dagegen dort verheissen wird." Kein Wunder, 3, 81. meint unser Philosoph, wenn eine solche Religion es ganz besonders auf die Unreinen und Befleckten abgesehen habe. „Während in andern Religionen, wenn die Mysterien gefeiert werden und zur Theilnahme geladen wird, die Priester mit lauter Stimme so rufen: Wer rein an den Händen und verständig in der Rede ist, oder so: Wer rein von jedem Frevel ist, wessen Gewissen von nichts Bösem weiss, und wessen Leben ein gutes und gerechtes ist, der nahe herzu, während man hier in dieser Art Reinigung von Sünden verspricht, — wie und welche laden die Christen ein? Wer ein Sünder, ein Unverständiger, ein Unmündiger, mit einem Wort, ein Elender und Armseliger ist, der komme herzu, ihn wird das Reich Gottes aufnehmen." Immer heisse es da: Gott sei zu 3, 59. den Sündern gesandt worden; „warum denn nicht zu denen, die nicht sündigen? Ist es denn etwas Böses, nicht gesündigt zu haben?" Aber freilich die Gottesidee der Christen sei 3, 62 auch darnach. „Gott nämlich stellen sie sich ähnlich den Menschen, die durch Mitleid sich bewegen lassen, so vor, als wenn er die Schlechten, die sein Mitleid zu erregen wissen, zu Gnaden annehme, die Rechtschaffenen aber, die sich auf dergleichen nicht so gut verstehen, abweise." 3, 71.

So wenig bgründet die letztangeführten Vorwürfe des C. sind, so viel haben dagegen die ersteren für sich; denn in der That regierten die eschatologischen Vorstellungen und die von daher genommenen Motive der Furcht, der Hoffnung mehr als recht das Leben eines grossen Theils der damaligen Christen; und wie sinnlich-materiell waren zu einem guten Stück diese Vorstellungen! O. ist nun weit entfernt, die erstere Richtung zu bestreiten; er wahrt ihr vielmehr ihr gutes Recht. „Verfehlen wir etwa, die wir uns bemühen, nichts ohne Grund und Ursache zu glauben, der Wahrheit, dass wir ein künftiges Gericht erwarten und unsern Wandel darnach einrichten? Unser einziger Zweck ist, die Menschen zu 3, 16. bessern; hiefür wenden wir theils Drohungen von Strafen an, die, wie wir überzeugt sind, für's Ganze nothwendig und wohl auch für die selbst, die sie auf sich beziehen, von Segen sind, theils Verheissungen eines seligen Lebens im Reiche

Gottes für die, die hier unsträflich lebten und würdig sind, 4, 10. Gott zum König zu haben." O. ist nur bemüht, diesen eschatologischen Vorstellungen ihr sinnlich-materielles Gepräge abzustreifen und sie zu Läuterungs- und Reinigungsmomenten zu erheben (s. u.). Uebrigens auch sinnlich gefasst, haben sie ihm noch ihre heilsame Bedeutung für die Schlichten und Einfältigen; denn nach seiner alexandrinischen Gnosis ist ihm das wahre Christenthum allerdings ein geistiges; das hindert ihn aber nicht, für die grosse Masse, die auf dieser geistigen Stufe noch nicht steht, ein exoterisches, mehr sinnlich und buchstäblich aufgefasstes Christenthum anzuerkennen, damit es dem Menschen auf jeder Stufe das leiste, was zu dessen Besserung Noth thut. „Durch die Furcht vor den angedrohten Strafen werden eben diese Schlichten und Einfältigen so ergriffen, dass sie sich alles dessen enthalten, worauf Strafe gesetzt ist, und alle Qualen und Martern, welche die Menschen über sie verhängen mögen, ja den Tod selbst für nichts achten.... Es ist also die Furcht der grossen Zahl nützlich, die das, was um seiner selbst willen begehrenswerth ist, noch nicht zu erkennen und als das höchste Gut und das über alle Verheissungen geht, zu er- 3, 78. wählen im Stande ist." Wenn dann C. meine, es seien die Güter, welche man diejenigen, die zum Christenthum übertreten, verachten lehre, viel reeller als die, welche ihnen dafür in Aussicht gestellt würden, so sei diess ganz unbegründet. „Lässt sich etwas Höheres und Herrlicheres denken, als sich dem allerhöchsten Gotte übergeben und eine Lehre annehmen, welche uns von allem Kreatürlichen abzieht und zu dem grossen Gotte durch sein lebendiges und kräftiges Wort, welches zugleich die lebendige Weisheit und der Sohn Got- 3, 81. tes ist, führt?"

Noch viel weniger kann es O. gelten lassen, dass das Christenthum eine Sünder-Religion im Sinne des C. sei. Vielmehr sei es eine Religion für alle Menschen und alle Stufen und Heilsbedürfnisse derselben. „Es enthält allerdings Einiges, was denen hilft, die schlecht daran sind, von denen der Herr gesagt hat: die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; es enthält aber auch Anderes, das

denen, die rein an Leib und Seele sind, die Offenbarung des Mysteriums zeigt,' das von der Welt her verschwiegen gewesen, nun aber kund gemacht ist durch der Propheten Schrift und durch die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi, welche den Vollkommenen Licht gibt und ihr Innerstes zu einer untrüglichen Erkenntniss der Dinge erleuchtet." Wenn es nun seinen Ruf auch an solche Leute, wie Diebe, Ehebrecher, Mörder ergehen lasse, wie es diess allerdings thue, so geschehe diess nur „in der Absicht, ihre Seelen von den bösen Lüsten zu reinigen und ihre Wunden zu heilen."' Und nicht sofort, sondern erst nach reiflicher Prüfung würden solche in die Christengemeinde durch die Taufe aufgenommen. „Erst wenn wir sehen, dass diejenigen, die wir so nachdrücklich ermahnt haben, durch die christliche Lehre gereinigt werden, und nach Kräften ein besseres Leben führen, rufen wir sie zu unsern Mysterien, denn wir reden Weisheit bei den Vollkommenen.'... Die Philosophen, wenn sie öffentlich reden, wählen sich die Zuhörer nicht; ein Jeder, der Lust hat, kann stehen bleiben und zuhören; die Christen aber prüfen, so weit ihnen möglich, zuvor die Seelen derer, die sie hören wollen, und unterweisen sie noch besonders, ehe sie sie in die Gemeinde aufnehmen; und erst wenn sie hinreichend in dem Entschlusse, gut zu leben, befestigt scheinen, lässt man sie zu; sie bilden aber für sich noch eine besondere Klasse der Anfänger, denn in den Christengemeinden bestehen zwei Klassen: die eine der Neulinge, die noch nicht das Symbol der Reinigung (Taufe) empfangen haben; die andere der eigentlichen Mitglieder, die nach Kräften bewiesen haben, dass sie entschlossen sind, nichts Anderes zu wollen, als was eines Christen würdig ist. Unter den letztern sind Einige aufgestellt, um auf das Leben und den Wandel derer, die herzukommen, Acht zu haben, den Unwürdigen und Unsittlichen den Zutritt zu verwehren, die besser Gearteten aber mit aller Freude aufzunehmen und sie täglich zu bessern Menschen zu machen."' Dieselbe Gewissenhaftigkeit wie in der Aufnahme, fährt O. fort, beweisen die Christen auch in dem Ausschluss der unwürdig gewordenen Glieder der Gemeinde, „besonders derer, die ausschweifend leben."' Was

'Röm. 16, 25.
'3, 61.
'3, 59.
'3, 51.
'ib.

solle also das lose Gerede des C.? Und „wenn er die Weise, wie man bei den Hellenen in die Mysterien einweiht, der Lehrart im Christenthum gegenüberstellt, so bedenkt er nicht, dass es ein Anderes ist, Sünder und Gottlose zur Reinigung rufen, und ein Anderes, Solche, die sich schon gereinigt haben, zu der Erkenntniss der Mysterien einladen.'... Es sind verschiedene Dinge, kranken Seelen die Mittel zur Genesung anbieten, und gesunde zur Betrachtung und Erkenntniss göttlicher Dinge erwecken."' Was C. endlich über die Vorstellungen der Christen von Gott sage, sei gänzlich aus der Luft gegriffen. „Nach unserer Lehre nimmt Gott keinen Gottlosen an, der sich nicht zur Tugend gewendet hat, und weist Keinen ab, der bereits tugendhaft ist. Ebenso wenig erbarmt er sich Jemandes aus dem Grund, dass dieser durch Klagen sein Mitleid zu erregen wüsste. Allerdings aber nimmt er die, die sich selbst wegen ihrer Sünden gewissenhaft verurtheilen, so dass sie darüber gleichsam wehklagen und sich als Verlorne beweinen und sattsam darthun, dass sie ihr Leben bessern wollen, um ihrer Busse willen an, auch wenn sie vordem noch so schlecht gelebt haben." '

'3, 60. '3, 59. 60. '3, 71.

und geistiger Charakter.

In seiner Kritik des Christenthums bleibt C. bei dem Bisherigen nicht stehen; wie in religiös sittlicher, so will er es auch in geistiger Beziehung charakterisiren; und nach dieser Seite hin ist es ihm eine Religion, die eine ganz und gar ungeistige genannt werden müsse. Er wirft ihm anthropomorphistische, sinnlich rohe Vorstellungen vor. Was er hiefür als Beweis anführt, ist die Vorstellung von Gott, wie sich diese im ersten Buch Mosis finde, z. B. dass Gott die Welt in sechs Tagen gemacht, dann geruht, mit seinen eigenen Händen einen Menschen gebildet, in denselben hineingeblasen, ihm aus seiner Rippe ein Weib gemacht, dass er diesen beiden Menschen Gesetze gegeben, dass die Schlange sich diesen Gesetzen widersetzt und die Ordnungen Gottes umgestossen habe.' C. nimmt hier Gelegenheit, einen Theil des A. T.'s (Genesis) kritisch zu durchmustern, gerade wie er es im ersten und zweiten Buch durch seinen Juden mit den Evangelien und dem Leben Jesu gethan. Das Christenthum sollte dadurch ebenso sehr wie das Judenthum, mit dem es

'4, 36.

ja den Glauben an die Göttlichkeit dieser Bücher theilte, getroffen werden. „Zwar bemühen sich Einige, solche Geschichten allegorisch zu deuten; allein die meisten derselben eignen sich hiefür gar nicht, sondern enthalten nur die einfältigsten Mythen.“ ' '4, 50.

Nächst den Vorstellungen von Gott ist es wieder der eschatologische Glaube, besonders der Glaube an die Auferstehung des Fleisches, auf den sich C. als Zeugniss für die Ungeistigkeit des Christenthums beruft. Denn „diese Hoffnung ist recht eigentlich eine Würmerhoffnung; oder, welche menschliche Seele begehrte, wieder in einen verfaulten Leib zurückzukehren? Und wie ist es möglich, dass ein ganz verwester Leib seine ursprüngliche Natur, ganz dieselbe Bildung, deren Auflösung stattgefunden, wieder erhalte?' Da sie hierauf nichts zu antworten wissen, so greifen sie zu einer Ausflucht, die nicht unvernünftiger sein könnte; sie sagen nämlich: bei Gott ist kein Ding unmöglich. Als ob Gott etwas thun könnte, was unanständig und schändlich wäre, oder gegen seine Natur etwas wollte. Gott ist nicht Herr über Alles nach dem Sinn unserer unordentlichen und ausschweifenden Gedanken und Begierden, sondern er ist ein Herr der Ordnung und der richtigen und guten Natur. Allerdings kann er der Seele ewiges Leben verleihen; allein die Leichname sind, wie Heraklitus sagt, schlechter als Mist und Koth. Daher kann Gott nicht, noch will er solchem garstigen Fleisch im Widerspruch mit der Vernunft ewiges Leben geben, denn er selbst ist der Vernunftgrund von allem, was ist; er kann also nichts wider die Vernunft, d. h., nichts wider sich selbst thun.“ ' '5, 14.

'vergl. I. 2, S. 695.

Den jüdisch christlichen Vorstellungen stellt C. folgende Anschauung als die wahre gegenüber. „Gott hat nichts Sterbliches erschaffen, sondern seine Werke, wie viele deren sind, sind unsterblich; von diesen erst hebt das Sterbliche an. Die Seele nun ist ein Werk Gottes; ganz anderer Art aber ist die Natur des Leibes; und darum ist der Leib eines Menschen im Wesentlichen nicht verschieden von dem Körper eines Frosches oder eines Wurms.“ ' '4, 52.

Diesem ungeistigen Charakter des Christenthums entspreche es auch, fährt C. fort, dass immer nur vom Glauben

gesprochen werde. „Untersuche nicht lange, sondern glaube, dein Glaube wird dich retten;“ ' [1, 9.] das sei die gemeine Rede eines guten Theiles der Christen, „die von ihrem Glauben weder Grund geben, noch annehmen wollen.“ ' [ib.] Da heisse es immer nur: „Glaube, dass Jesus der Sohn Gottes ist, dass die Todten auferstehen werden, u. dgl.“ Nun aber gerathe leicht in Irrthum, wer ohne Untersuchung glaube; man sollte somit nichts annehmen, was man nicht zuvor nach der Richtschnur der Vernunft geprüft und als glaubwürdig erkannt habe.' [ib.] Als eine **Glaubensreligion** im schlechten Sinne des Wortes qualifizirt daher C. das Christenthum; denn der Glaube der Christen sei ein blinder, autoritätsmässiger; und darin allein sei es begründet, dass sie „Jesu so getrost anhangen.“' [3, 39.] Indem sie alles ohne Ueberlegung glauben, seien sie um nichts besser als die, „welche sich durch Zeichendeuter und Gaukler, durch fahrende Priester des Mythras, des Bacchus, der Cybele, durch vorgespiegelte Erscheinungen der Hecate oder sonst eines Dämons blenden und bethören lassen.“ ' [1, 9.] Dieses Dringen auf ein unbedingtes Annehmen und Glauben sei um so widerwärtiger bei den Christen, als keine Partei mit der andern in dem, was man glauben solle, übereinstimme, und doch jede rufe: Glaube, wenn du selig werden willst. „Was sollen nun die machen, welche in Wahrheit selig werden wollen? Sollen sie es durch die Würfel entscheiden lassen, wohin sich wenden, an welche Partei sich anschliessen?“ ' [6, 11.] C. legt den Christen geradezu folgende Sprache in den Mund: Die menschliche Weisheit sei Thorheit bei Gott.' [6, 12.] „Kein Gelehrter, kein Weiser, kein Gebildeter trete daher zu uns; denn diess Alles gilt bei uns als vom Uebel. Ist aber Einer einfältig, unwissend, ungebildet, ein Thor, der komme getrost.“ Hiemit „geben sie freilich klar zu erkennen, dass sie keine andern als Gemeine und Unwissende, Sclaven, Weiblein, Kinder gewinnen können und wollen.“ ' [3, 44.] Doch hierüber sei sich nicht zu wundern. „Man wird es nie sehen, dass jene umherziehenden Gaukler, welche auf den Märkten ihre Künste zum Besten geben, sich in eine Versammlung gebildeter Männer wagen.“' [3, 50.] Solch einen Glauben findet daher C. gerade recht für die Masse der Ungebil-

deten, geistig noch tiefer Stehenden; ganz analog wie er in sittlich-religiöser Beziehung von ihm erklärt hatte, dass er nur für die Masse der Rohen, sittlich noch tiefer Stehenden sei, die sich durch die selbstsüchtigen und sinnlichen Motive der Furcht und Hoffnung bestimmen lassen. Hierin glaubte C. auch den Schlüssel gefunden zu haben, der das stete Anwachsen der christlichen Gemeinden erklären sollte, das er sich nicht verhehlen konnte, das aber gleichwohl weder in dem innern Werthe der christlichen Religion, noch in der Bedeutung ihres Stifters liegen sollte. Eines noch hebt er in dieser Beziehung hervor: die Proselytenmacherei, welche diese Christen überall an den Tag legen. „Man kann in den Privathäusern Wollen- und Lederarbeiter, Walker (Sclaven, die diese Handwerke treiben) finden, die ungebildetsten und einfältigsten Menschen, die in Gegenwart ihrer gebildeten Vorsteher oder Hausherren kaum den Mund zu öffnen wagen, die aber, wenn sie nur Kinder oder Weiber, die nicht vernünftiger als sie selbst sind, um sich sehen, sofort beredt werden und Wunderdinge schwatzen. Dann heisst es, man solle nicht den Vater, nicht die Lehrer anhören; ihnen nur (den Christen) solle man glauben; sie allein wüssten, wie man leben müsse, und wenn man ihnen folge, so würde man mit der ganzen Familie selig. Sobald sich aber einer der Hauslehrer oder gar der Vater selbst blicken lässt, so verstummen sie voll Schrecken. Die aber frecher sind, hetzen die Kinder auf, das Joch abzuwerfen, und raunen ihnen zu, dass sie ihnen nichts Gutes sagen könnten noch wollten, wenn der Vater oder der Lehrer gegenwärtig sei; wenn sie was Rechtes lernen wollten, so müssen sie Vater und Lehrer stehen lassen, und in die Frauenstube oder in die Schuster- und Walkerwerkstatt gehen, da könnten sie das Vollkommene lernen und hören." 3, 55.

Satz für Satz, Schritt für Schritt verfolgt O. auch diese ganze Reihe von Beschuldigungen wieder, um sie zu entkräften.

Zunächst hat er es mit der Rechtfertigung des Inhalts der Genesis zu thun, welche letztere dem C. Veranlassung gegeben, von der jüdisch-christlichen Gottesidee als einer anthropomorphistischen, roh sinnlichen zu reden. Er erklärt, C.

verdrehe theils die Worte absichtlich, damit es ihm an Grund zum Spott nicht fehle, theils missverstehe er sie gänzlich. Die Schöpfungsgeschichte von einem Sechstagewerk sei nicht buchstäblich geschichtlich zu verstehen, wie schon 1 Mos. 2, 4, wo von Einem Schöpfungstag die Rede sei, beweise. Ebenso wenig das Ruhen Gottes am siebenten Tag; „C. spottet darüber, weil er nicht weiss, was unter dem Tag des Sabbath's und der Ruhe Gottes zu verstehen ist, der auf die weltschöpferische Thätigkeit Gottes, welche dauert, so lange die Welt besteht, folgen wird, wo mit Gott feiern werden die, so alle ihre Werke in den sechs Tagen vollbrachten, und, weil sie nichts unterliessen von dem, was ihnen oblag, zur Anschauung Gottes und zur Gemeinschaft der Gerechten und Seligen aufsteigen." 6, 61. Ebenso mit Unrecht beschuldige C. die Christen, sie lehrten, Gott habe den Menschen mit seinen eigenen Händen gemacht. vrgl. I. 2, S. 698. „Nun aber findet sich nirgends in der Schöpfungsgeschichte ein Wort von Gottes Händen; wohl sagen Hiob und David: deine Hände haben mich gemacht und bereitet; darum aber stellen wir uns Gott nicht mit einer menschlichen Gestalt vor; denn wir wissen gar wohl, was die Hände Gottes bedeuten." vrgl. I. 1, S. 462. Auch das sei nicht richtig, dass es heisse, wie C. sage: Gott habe in den Menschen, nachdem er ihn mit seinen Händen gemacht, hineingeblasen, „etwa wie man einen ledernen Schlauch aufbläst"; vielmehr lese man, dass Gott dem Menschen einen lebendigen Odem in seine Nase geblasen habe, und der Mensch eine lebendige Seele geworden sei — Worte, die tropisch gemeint seien und sagen wollen, „Gott habe dem Menschen von dem unvergänglichen Geiste mitgetheilt, von dem es anderswo heisst: dein unvergänglicher Geist ist in Allen." 4, 37. Nicht minder unbegründet sei, wenn C. meine, die mosaische Erzählung vergreife sich an der Ehre Gottes, indem sie ihn so darstelle, als wenn er gleich von Anfang an so ohnmächtig gewesen wäre, dass er nicht einmal einen einzigen Menschen, den er doch selbst geschaffen, zum Gehorsam habe bringen können. Es sei diess gerade so, als wenn man Gott beschuldigen wollte wegen des Bösen in der Welt, das er auch nicht von einem einzigen Menschen fern zu halten vermöge, indem auch

nicht ein Einziger sich fände, der rein von Sünde wäre. Wie man aber diessfalls die Vorsehung ganz gut rechtfertigen könne, so sei, diess auch der Fall hinsichtlich der Sünde Adam's nach der mosaischen Erzählung; denn Adam bedeute einen Menschen, und Moses habe somit, obwohl er nur von einem einzelnen Menschen zu reden scheine, in dem, was er von ihm schreibe, doch eigentlich die menschliche Natur beschrieben.' '4, 40.

Diese Apologie der ersten Kapitel der Genesis ist charakteristisch für O., der den „geistigen" und wahrhaft „gotteswürdigen" Inhalt derselben nicht anders retten zu können glaubt als durch diese „tropische" Ausdeutung, wie sie sich auch in seinen Commentaren, auf die er sich diessfalls beruft, findet. Ob er aber damit die Angriffe des C. in der That abgeschlagen habe, der die Worte der Genesis so, wie sie lauten, nimmt, wenn auch allerdings in tendenziöser Absicht und mit Verkennung der alterthümlichen Naivetät, ist eine andere Frage; für ihn selbst, der einen doppelten, ja dreifachen Schriftsinn annimmt (s. u.), war diess aber keine Frage.

Ebenso wenig als durch diese mosaischen Erzählungen, wenn sie recht verstanden würden, könne, bemerkt O. weiter, durch die Lehre von einer Auferstehung des Leibes der Christenglaube als ungeistig qualifizirt werden; denn es sei dieselbe nicht so roh sinnlich aufzufassen, wie C. thue. „Weder wir noch die göttlichen Schriften sagen, dass in demselben Fleisch, ohne dass es eine Umwandlung in's Bessere erführe, die Längstverstorbenen wieder aus der Erde auferstehen und leben werden. C. verläumdet uns also, indem er diess von uns sagt. Wir könnten viele Schriftstellen anführen, die von der Auferstehung auf eine gotteswürdige Weise reden; es genügt aber, auf die Worte Pauli 1 Cor. 15, 35—38 zu verweisen.'... Eben '5, 18. derselbe Apostel lehrt uns in den folgenden Versen 1 Cor. 15, 42—44 weitläufig den Unterschied des gleichsam Gesäeten von dem aus dem Gesäeten gleichsam Auferweckten.'... C. aber hat diese unsere Schriften weder gehörig '5, 19 begriffen, noch bedacht, dass man das, was der Sinn jener

erleuchteten Männer gewesen, sich nicht dürfe von denen dollmetschen lassen, die zum Christenthum nichts weiter als
'5, 20. den (einfachen) Glauben herzubringen." '

Wenn C. meine, der Leib eines Menschen sei nicht besser als der eines Wurmes, eines Frosches, einer Fledermaus, weil alle Leiber dieselbe Materie zum Substrate hätten, so verkenne er, dass diese Materie (Hyle) „an sich
'4, 56. ohne alle Qualität und Form,'" ein völlig Unbestimmtes
'vrgl. I. 2, S. 598. aber unendlich Bestimmbares' und aller möglichen Veränderungen und Umwandlungen Fähiges sei. Wenn er daher von der Selbigkeit der allen einzelnen Körpern zu Grunde liegenden Materie auf die Gleichartigkeit dieser Körper schliesse, so sei diess ein nicht berechtigter Schluss; vielmehr sei „gemäss der verschiedenen Beschaffenheit und Qualität, in welcher die allgemeine Hyle in den einzelnen Körpern ausgedrückt worden sei, auch eine Verschieden-
'4, 57. heit dieser Körper selbst." ' Es gebe, wie die Christen wissen aus 1 Cor. 15, 40 f., irdische und himmlische Körper, die von einander sehr verschieden in der Klarheit seien; ja unter den himmlischen selbst sei wieder ein Unterschied. Ein solcher, erklärt O., werde auch schon durch den Unterschied der Seelen, welche die Körper bewohnen, begründet; die höhere oder mindere Dignität der erstern habe auch diejenige der letztern zur Folge. „Allerdings wäre es ungereimt, wenn man meinte, dass Steine vor Steinen, Gebäude vor Gebäuden eine grössere Reinheit oder Unreinheit hätten, je nachdem sie zur Ehre der Gottheit, oder zur Aufnahme unflätiger, garstiger Dinge verwendet werden. Nicht minder ungereimt aber wäre es zu sagen, es seien die Leiber von einander nicht verschieden, obwohl die Einen, die sie bewohnen, vernünftig, die Andern unvernünftig seien, und unter den vernünftigen die
'4, 59. Einen streng sittlich, die andern völlig unsittlich." ' C. hätte freilich hierauf nur erwiedern können, es handle sich hier, wo die christliche Lehre von der Auferstehung des Leibes gerechtfertigt werden wolle, nicht um die Körper, so lange sie beseelt seien, in welchem Falle ihnen noch ein verschiedener Grad von Dignität zukommen könne; sondern

um die entseelten Leiber, und eben von diesen gelte es, dass sie alle einander gleich seien, keiner besser, keiner schlechter, alle Hyle, Staub und Asche; auch handle es sich hier nicht etwa blos um eine Verschiedenheit in der Dignität der leiblichen Organismen, sondern, wo von einer Auferstehung des Leibes und von einem geistigen, unvergänglichen Auferstehungsleib geredet werde, wie die Christen diess thun, um eine Qualität der Materie, wie sie allen Gesetzen derselben zuwider laufe, „indem nichts Materielles und aus der Materie Entsprungenes unsterblich sei." Freilich auch in diesem weiteren Umfange die Frage gefasst, d. h. auch für eine Auferstehung des Leibes hielt O. seine Gründe, mit denen er zunächst nur die verschiedene Dignität der Körper motivirt hatte, für beweiskräftig und massgebend. Wenn nämlich die an sich eigenschaftslose Materie „alle Qualitäten anzunehmen fähig ist, die ihr der Schöpfer geben will, wie das unter denen, die eine Vorsehung annehmen, ausgemacht ist;" wenn so „je nach dem Willen Gottes dieser Materie diese, jener jene Qualität, der einen eine niedrigere, der andern eine bessere zukömmt," wie es ja in der That auch nicht blos irdische, sondern auch himmlische Körper gebe, die in einem ganz andern Glanze leuchten als die irdischen; warum sollte nun nicht auch ein Auferstehungsleib mit Eigenschaften, wie sie der Christenglaube setze und hoffe, denkbar und möglich sein? und warum sollte nicht zu einem solchen Auferstehungsleib mit solchen potenzirten Qualitäten unser dermaliger empirischer Leib vermöge eines Umwandlungsprozesses werden können, ganz analog dem Prozesse seiner Seele, die nach und nach zum Geiste sich potenzire? „Eine solche Umwandlung der Qualitäten des Leibes verbinden wir ja wesentlich mit dem Begriff der Auferstehung von den Todten, sofern, was in Korruption, in Unehre, in Schwachheit, was als psychischer Leib gesäet wird, in Unverweslichkeit, in Kraft, verherrlicht, als geistiger Leib auferstehen soll." Allerdings ist sich O. wohl bewusst, dass man sich die Macht Gottes nicht so willkürlich vorstellen dürfe, dass vielmehr „die Umwandlungen an den Körpern nach bestimmten von Anfang an und für die ganze Dauer der dermaligen Welt geordneten

4, 61.
4, 57.
ib.
ib.

ib. Gesetzen und Weisen erfolgen;" ebensowenig kann er sich verhehlen, dass die Umwandlungen, die an dem Auferstehungskörper erfolgen sollen, über alle diejenigen der dermaligen Weltordnung hinausgreifen. Er glaubt aber diese Bedenken beseitigen zu können, indem er jene letzte Umwandlung erst „nach dem Untergang der dermaligen Welt, den unsere Schriften auch das Ende oder die Vollendung nennen," erfolgen lässt, d. h., indem er sie in einen neuen Weltäon verlegt, „mit ib. dem auch neue Weisen, Wege und Gesetze anheben."

C. hatte geglaubt, die Lehre der Christen von der Auferstehung des Leibes „aus einem Missverständniss der Lehre 7, 32. von der Seelenwanderung" herleiten zu können. Indem O. diess abweist, bemerkt er, dass die Auferstehungslehre vielmehr auf dem richtigen und wahren Gedanken beruhe, einmal, „dass die an sich körperlose und unsichtbare Seele, schon um im Raume zu sein und sich von einem Ort zu einem andern hinbewegen zu können, eines Leibes bedürfe", und dann, „dass die Natur dieses Leibes so beschaffen sein müsse wie die Natur des Ortes, wo sich die Seele gerade befinde, so dass also diese für die reineren und ätherischen und himmli-5, 19; 7, 32. 33. schen Orte auch einer besseren Leibeshülle bedürfe." O. ist selbst geneigt, die Reihe dieser Umwandlungen, welche die Seele auf ihrem Entwicklungsgang durch die verschiedenen Welt- und Himmelsregionen nach der Seite ihrer leiblichen Hülle hin erfährt, mit in seinen Begriff der Auferstehung zu nehmen, um diesen so dem denkenden Bewusstsein zugänglicher zu machen und ihm eine breitere und solidere Basis zu geben. Indem er dann das, was Paulus 2 Cor. 5, 1 — 4 von einem Ausziehen und Ueberziehen sagt, hieher zieht, bezeichnet er diese Umwandlungen näher als ein solches Anziehen und Ueberziehen, das schon mit dem ersten Werden des Menschen beginne; denn „wenn die Seele an das Licht dieser Welt tritt, zieht sie die Hülle aus, deren sie bedurfte, so lange sie im Mutterschoose war, und zieht eine solche an, wie sie nothwendig ist, um auf der Erde zu le-ib. ben." Indem er endlich zwischen den beiden Worten, mit denen in der schon angeführten Stelle Paulus den irdischen Leib im Gegensatz zu dem zu erwartenden himmlischen be-

zeichnet, einen Unterschied macht, zwischen dem „irdischen Haus,“ das zum Abbruch bestimmt sei und aufgelöst werde, und „dem Zelt, in dem die Gerechten seufzen, beschwert, doch nicht wünschend, es auszuziehen, sondern darüber hin anzuziehen,“ unter jenem, „in dem das Zelt sei und das dem Zelte nothwendig sei,“ den äussern groben, der Verwesung anheim fallenden Leib, unter dieser den eigentlichen Seelenleib, der von dem äussern Leibe umschlossen sei, versteht, so bezieht er das Ausziehen, von dem der Apostel spricht, eben auf diesen äussern Leib, den die Seele ausziehe, der verwese, das Ueberziehen aber auf das Zelt, den inneren, feineren, den Seelenleib, den sie nicht ausziehe, sondern „über den sie einen bessern Anzug lege,“ wie er für die reineren und himmlischen Orte nothwendig sei, und der schliesslich überkleidet werde mit einem „himmlischen Haus,“ Unverweslichkeit und Unsterblichkeit anziehe nach 1 Cor. 15, 53. 5, 19. 7, 32.

In dieser Weise glaubt O. die Lehre der Christen von der Auferstehung, „deren richtige Fassung und Erklärung sehr schwer, und eines weisen und erleuchteten Kopfes bedürfe,“ gegen die Vorwürfe und Angriffe des C. sicher gestellt und als eine wohlbegründete und nichts weniger als ungeistige, unvernünftige und sinnlich rohe dargethan zu haben. Was dagegen die Meinung des C. betreffe, dass nichts Vergängliches ein Werk Gottes sei, dass daher auch nur die Seelen als von Gott kommend zu betrachten seien, so sei diese dualistisch. „Würde C. tiefer eingegangen sein, so hätte er erkannt, dass die ganze Welt, wiewohl aus ungleichen Theilen zusammengesetzt, doch nur Einen Schöpfer habe, der die verschiedenen Arten zu einem Ganzen eingerichtet.“

Nicht minder angelegentlich weist O. den Spott des C. über den Glauben der Christen an ein dereinstiges Straffeuer ab, „womit Gott nicht anders denn ein Koch die Welt braten werde und wovon nur die Christen verschont bleiben sollen.“ Es werde diess den Christen mit Ungrund angedichtet; denn es sei, erklärt O., diess Feuer, von dem in den h. Schriften stehe und wovon die Christen sprechen, rein geistig zu fassen (s. u. eschat. Gnosis). 5, 14.

Mit besonderer Ausführlichkeit widerlegt O. noch *den Vorwurf des blinden Glaubens.* Zunächst vertheidigt er das gute Recht des Glaubens theils durch die Hinweisung auf die geistige Beschaffenheit und die Beschäftigungen der Mehrzahl der Menschen, theils durch den Inhalt und die sittlichen Wirkungen dieses Glaubens. „Wäre es möglich, dass alle Menschen die Geschäfte dieses Lebens liegen lassen und sich allein auf die Erforschung der Wahrheit verlegen könnten, so wäre fürwahr von Keinem ein anderer Weg als dieser einzuschlagen; denn man wird auch im Christenthum mindestens, dass ich nicht zu viel sage, ebenso viel guten
'1, 9. Grund dessen, was man glaubt, als irgendwo finden.'... Verdient nicht eben darum schon unser Glaube alles Lob, dass wir nur dem absoluten Gott vertrauen und dem danken, der uns zu diesem Glauben gebracht hat?... Stimmt er nicht mit dem, was von Natur uns eingepflanzt ist, mit den allgemeinen Begriffen, dem gesunden Menschenverstand überein? Und wandelt er nicht sofort diejenigen um, die ihn mit einem
'3, 39. 40. willigen Herzen aufnehmen?"' Weiter erklärt nun aber O., dass allerdings auch nach christlicher Ansicht es viel besser sei, wenn man den Glaubenslehren mit klarer Erkenntniss als mit blossem Glauben zustimme; und „wenn das Wort (der Logos) in gewissen Fällen auch diess letztere gewollt hat, so nur desshalb, um keinen Menschen ohne Hülfe zu lassen, wie
'1 Cor. 1, 21. 1, 13. diess Paulus sagt.'... Es ist so wenig wahr, dass das Christenthum nichts von Weisheit wissen will, dass vielmehr in unsern h. Schriften die Gläubigen ermahnt werden, nach der Weisheit zu streben.... Wenn Paulus 1 Cor. 12, 8. 9 die von Gott gegebenen Charismen aufzählt, so setzt er obenan das Wort der Weisheit, an zweiter Stelle als schon untergeordnet das Wort der Erkenntniss und erst an die dritte Stelle den Glauben.... Und so sehr will der Logos Weise unter den Gläubigen, dass er Einiges unter Räthseln verhüllt, Anderes in Sinnbilder und Gleichnisse einkleidet, um den
'3, 45. 46. Verstand der Hörer zu üben.'... Es fehlt daher unter uns auch an Solchen nicht, die von ihrem Glauben mit soliden, tiefen und, wie ein Grieche sagen würde, aus dem innern Wesen der Dinge selbst genommenen Gründen Rechenschaft

geben können'.... Demgemäss verhalten wir uns auch im christlichen Unterricht: Einige freilich ermahnen wir, einfältig nur zu glauben, weil sie nichts weiter vermögen; Andere dagegen suchen wir durch Frag' und Antwort so viel als möglich gründlich zu überzeugen."' 3, 37. 6, 10.

Es ist offenbar O. selbst, der sich hier gezeichnet hat, sofern er als eine seiner Lebensaufgaben es betrachtete, den Glauben der Christen wissenschaftlich im Geiste der alexandrinischen Gnosis zu begründen und zu rechtfertigen. Wenn er nun gleichwohl so billig war, auch das Recht des blossen Glaubens für die Masse und ihre Bedürfnisse anzuerkennen, so war er anderseits um so entschiedener gegen jede plebejische Verachtung der Bildung und Wissenschaftlichkeit. „Die so reden, wie C. die Christen reden lässt, deren sind gewiss nur Wenige unter denen, die für Christen gelten; und es sind nicht die Verständigeren, wie er meint, sondern die Unwissendsten; und wenn, wie gezeigt werden kann, die Lehre der Christen zur Weisheit ermahnt, so verdienen ohne Zweifel diejenigen höchlich Tadel, die sich in ihrer Unwissenheit gefallen und wenn auch nicht das, was C. ihnen in den Mund legt, sagen, denn so einfältig und unwissend sie auch sein mögen, so sind sie doch nicht so unverschämt, dass sie eine solche Sprache führen sollten, so doch Anderes, was zwar glimpflicher lautet, aber doch geeignet ist, von dem Studium der Weisheit abzuziehen."' 3, 44.

Noch viel weniger kann es O. zugeben, dass dem Christenthum selbst eine solche Verachtung der Wissenschaft und Weisheit aufgebürdet werde. Wahrscheinlich habe das, was Paulus im ersten Brief an die Corinther 1, 18 ff., „das ist an Griechen, die von ihrer griechischen Weisheit aufgeblasen waren," geschrieben, Einige auf die Meinung gebracht, als schlösse das Christenthum die Gelehrten und Weisen aus. Allein wenn der Apostel in abschätzendem Tone von den Weisen dieser Welt rede, so meine er Solche, die nicht in dem weise seien, was allein weisheitswürdig sei, was nicht unter die Sinne falle, was ewig sei, „sondern nur an dem sinnlich Wahrnehmbaren hängen;" wenn er von der Weisheit dieser Welt rede, so meine er die Philosophie, welche

von nichts als von der Materie und den Körpern wissen wolle, und welche alle Dinge, auch diejenigen, die ein festes Beharren haben, für körperlich ausgebe und Nichts unkörperliches anerkenne. „Allein die Lehren, welche die Seele von dem Irdischen zu der Seligkeit, die bei Gott ist, und seinem Reiche ziehen, die uns alle sinnlichen Dinge als nichtige und vergängliche verachten lehren und auf das Unsichtbare uns sehen heissen, diese nennt er die Weisheit Gottes." 3, 47. Hiernach meint O., Paulus verdamme unter der Weisheit dieser Welt nicht die Philosophie überhaupt, sondern nur diejenige, nach der nichts ausser der Materie ein wahrhaftes Bestehen habe, die epikureische und stoische, nicht aber die platonische. „Vielleicht hat auch 1 Cor. 1, 26 Einige auf die Meinung gebracht, als würden unter uns keine Weisen und Gelehrten aufgenommen; aber der Apostel sagt hier nicht: gar keine Weisen nach dem Fleisch, sondern nicht viele." 3, 48. Ebenso wenig könne man sich auf 1 Cor. 1, 27: „was thöricht ist vor der Welt, hat Gott erwählt, auf dass er die Weisen zu Schanden machte," berufen. „Ich fasse diese Stelle so: Gott hat, da er sah, wie eingebildet, aufgeblasen und auf die Andern hochmüthig herabsehend diejenigen waren, die sich rühmten, Gott erkannt und aus der Philosophie die göttlichen Dinge erlernt zu haben, wie sie aber gleichwohl zu den Bildern der Götter und deren Tempeln und zu den so beschrieenen Mysterien gleich dem unwissenden Volke liefen, das, was thöricht ist vor der Welt, das ist die Einfältigsten unter den Christen erwählt, die aber reiner und weiser leben als viele Philosophen, um jene Weisen zu Schanden zu machen, die nicht erröthen, leblose Dinge, gleich als wären es Götter oder Götterbilder, anzusprechen." 7, 44. Nach allem diesem „hat, wie man sieht, C. keine Ursache, uns vorzuwerfen, dass wir sagten, kein Weiser, kein Gelehrter unterstehe sich, zu uns zu kommen. Vielmehr sagen wir: nahet euch getrost zu uns, so es euch gefällt, ihr Weisen, ihr Gelehrten, aber bleibet auch ihr nicht zurück, ihr Einfältigen, ihr Unmündigen!..." 3, 48. Denn Jesus Christus ist der Heiland aller Menschen, insbesondere der Gläubigen, sie mögen klug und scharfsinnig oder

einfältig und blöde sein.'... Die Lehrer des Christenthums '3, 49. bekennen auch, dass sie Schuldner Beider, der Griechen und Nichtgriechen, der Weisen und der Unweisen seien.... Wir thun alles Mögliche, damit unsere Gemeinden eine Gemeinschaft einsichtiger Männer werden; und das, was bei uns für besonders erhaben und göttlich gilt, wagen wir in unsern öffentlichen Ansprachen dann vorzubringen, wenn unsere Zuhörer der Mehrzahl nach aus Einsichtigen bestehn; aber allerdings halten wir mit dem Tieferen noch zurück, wenn sie uns noch nicht auf der gehörigen Stufe zu stehen, sondern erst noch der Milch zu bedürfen scheinen."' '3, 52.

Gegen den Vorwurf der Proselytenmacherei und Aufreizung bemerkt O.: „Man nenne uns doch jene einsichtigen und tugendhaften Väter und Lehrer, denen wir die Weiber und Kinder sollen abspenstig gemacht haben; man vergleiche doch das, was wir sie lehren, wenn sie zum Christenthum übertreten, mit dem, was diese vorher gelernt hatten, und beweise dann, dass wir sie vom Guten zum Schlechten abgezogen haben."' '3, 56.

Der Beweis „des Geistes u. der Kraft;" oder die Kontroverse über den Weissagungs- und Wunder-Beweis.

Dass der Glaube der Christen eine wissenschaftliche Fassung und Begründung nicht verschmähe, dass vielmehr der wissenschaftliche Glaube der vorzüglichere sei, dass das Christenthum die Geistes-Religion überhaupt sei, wenn auch nur für die, die auf der geistigen Höhe stehen, diess hat O. im Bisherigen nachgewiesen; aber auch diess, dass der schlichte Glaube ebenfalls sein gutes Recht habe, mit Hinweisung theils auf die Masse der Gläubigen, theils auf den Inhalt und die sittlichen Wirkungen des Glaubens. Dieses gute Recht des Glaubens, fährt O. fort, werde nun aber noch durch einen dem Christenthum „ganz eigenthümlichen" Beweis verstärkt, der ihn vor allem Vorwurf eines blinden und grundlosen schütze, und „viel höher und edler" sei, als alle griechische Dialektik und Beredsamkeit, „durch den Beweis nämlich des Geistes und der Kraft." Unter diesem Ausdruck, den er von Paulus 1 Cor. 2, 4 entlehnte, aber in einem ganz andern Sinne nahm als der Apostel, versteht er das Zeugniss der Weissagungen und Wunder, welches die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums und seines Stifters über allen Zwei-

fel hinaus bezeuge. Auf nichts kommt O. in seinem apologetischen Werke so vielfach zurück als auf diesen Beweis und die ihm zu Grunde liegenden Gedanken.

Wenn O. von den Weissagungen spricht, so meint er besonders diejenigen des A. Testamentes, die auf Jesum gehen sollen und in ihm, aber auch in ihm allein und zwar vollkommen, ihre Erfüllung gefunden hätten, daher „kräftig genug seien, um zu überzeugen;“ doch auch die neutest., zumal die, welche Jesus selbst gethan haben soll, schliesst er nicht aus.

Um die Wahrheit der alttest. Weissagungen zu begründen, sucht er zunächst darzuthun, wie es sich nicht wohl denken lasse, dass das jüdische Volk ohne Prophetie gewesen. „Da die Heidenvölker die Kenntniss des Zukünftigen suchten, sei es aus Orakeln oder Augurien oder aus Auspizien oder von Bauchrednern oder von Haruspices oder von Horoskop stellenden Chaldäern, den Juden aber alles diess verboten war, was würde geschehen sein, wenn diese keinen Trost der Kenntniss des Zukünftigen gehabt hätten? Schon durch den dem Menschen angebornen Hang, das Zukünftige kennen zu lernen, bewogen, würden sie leicht in Gefahr gerathen sein, ihre eigene Religion, als hätte sie in sich nichts wahrhaft Göttliches, zu verachten ..., und zu den Orakeln und Divinationen der Heiden sich zu wenden oder selbst dergleichen bei sich einzuführen.'... Wie nun? That es nicht Noth, dass das Volk, das gelehrt worden war, die Götter der Heidenvölker zu verachten, an eigenen Propheten eine hinreichende Zahl hätte, die Grösseres und alle Orakelsprüche der Heiden allerorten weit Uebertreffendes verkündigten?“ O., wie wir diess schon oben bei Anlass der Augurien und Auspizien bemerkten, ist weit entfernt, diese und ähnliche Erscheinungen auf heidnischem Religionsgebiet rein als menschliche Institutionen und Fiktionen zu erklären, in denen der Aberglaube göttlicher Leitung sich versichern wollte; wenigstens schien ihm diese Erklärung nicht ausreichend. Vielmehr schreibt er ihnen eine gewisse Realität zu, wie er diess auch mit den Göttern der Heiden thut, hinter denen die Dämonen stecken; nur dass jene Realität, wie sie eine dämonisch gewirkte sei, so auch nur dämonische Zwecke verfolge.

1, 36.

3, 2.

Um so viel weniger, diess ist nun sein Schluss, durften in der Religion des wahren Gottes und seines Volkes solche Divinationen fehlen, die sich aber von den heidnischen unterscheiden wie der wahre Gott Himmels und der Erde von den Dämonen. Diess ist sein Beweis für die Nothwendigkeit einer Prophetie unter dem Volke Gottes — wenigstens den Heiden gegenüber.

So äusserlich dieser Beweis ist, so äusserlich ist auch der Begriff, den O. mit der Weissagung verbindet, und der auf der falschen unreligiösen Meinung beruht, dass den menschlichen Herzen die Neigung, von dem Zukünftigen Kenntniss zu erlangen, angeboren sei, und daher die Religion diesem Trieb genügen müsse. Unter den Weissagungen versteht nämlich O. nicht Ahnungen oder divinatorische Blicke in die Zukunft, wie sie wohl einem Geiste, der tiefer in den Gang und die Entwickelungsgesetze der Weltgeschichte oder des Reiches Gottes hineinsieht, möglich sind, sondern übernatürliche Offenbarungen, die Gott durch seinen Geist gewissen Menschen mittheilt, und die über jedes menschliche Ahnungs- oder Combinationsvermögen hinausliegen. Es umfassen daher diese Prophetien die Zukunft nicht blos im Allgemeinen, sondern sie gehen in's einzelnste Detail, — eben ein Beweis, wie sie, indem sie auch ganz so erfüllt werden, rein übernatürlicher, göttlicher Art und Natur seien. In diesem Sinne spricht O. von Weissagungen des A. Testaments, welche die Erscheinung J. Christi in den einzelnsten Zügen vorausverkünden sollen: seine Geburt von einer Jungfrau, den Ort derselben, seine Wunderthaten, Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung.' Er glaubt desswegen mit Recht behaupten zu dürfen, dass es keinen evidenteren Beweis für die Göttlichkeit Christi und des Christenthums gebe, als diesen Beweis aus der Weissagung; „denn das ist das echte und wahre Kennzeichen der Göttlichkeit, wenn künftige Dinge in einer Weise vorhergesagt werden, die über die menschliche Natur geht, und deren Erfüllung erkennen lässt, dass der göttliche Geist es war, der dieses verkündigte." '

'1, 50.

'1, 49; 6, 10.

Diess Alles war übrigens nichts dem O. Eigenthümliches: weder die Ansicht von den heidnisch-dämonischen Offen-

barungen und Offenbarungsanstalten, noch der Begriff der Weissagung als Vorhersagung, noch der Werth, der ihr zugeschrieben wurde; auch nicht die messianische Argumentation aus dem A. Testament. Nicht blos bei Tertullian, der im Gegensatz zu Marcion auf den Weissagungsbeweis so viel Gewicht gelegt hatte,' sondern schon viel früher, schon bei Justinus' finden wir diess; auch hatte sich bereits ein bestimmter Kreis messianisch ausgelegter Stellen des A. Testamentes gebildet, den O. zu einem guten Theil nur wiederholt.

,vrgl. I. 2, S. 538.
,vrgl. I. 1, S. 153.

Wie die Weissagungen der alten Propheten, so sollten die Göttlichkeit Jesu auch dessen eigene Weissagungen bezeugen. „Wir, die wir sehen, dass die Dinge, die er geweissagt, auf's Genaueste eintreffen, dass sein Evangelium in der ganzen Welt verkündigt wird, dass seine Jünger aus keiner andern Ursache als um dieser Predigt willen vor Könige und Gewaltige gestellt werden, wir werden dadurch täglich in unserm Glauben an ihn befestigt.“'

'2, 42. 13.

Mit diesem Weissagungsbeweis der Christen war C. nicht unbekannt, und er griff ihn mit vielem Scharfsinn an. Nicht dass er den Begriff der Weissagung, wie ihn die Christen aufstellten, bekämpft hätte; denn er selbst theilte ihn (s. o.). Wohl aber findet er einen Widerspruch darin, dass sie die heidnischen Orakel verwerfen, „das von der Pythia zu Delphi, von den Priesterinnen zu Dodona, vom clarischen Apollo, den Branchiden, dem Jupiter Ammon und hundert andern Sehern Vorausgesagte, wodurch doch veranlasst wurde, dass in alle Theile der Welt Kolonien auszogen, für nichts achten, dagegen das, was von denen in Judäa nach ihrer nationalen Weise gesagt oder auch nicht gesagt worden ist, wie dergleichen noch jetzt in Phönizien und Palästina (von Seiten wahrsagerischer Betrüger) zu geschehen pflegt, für wunderbar und unumstösslich betrachten.“' Ebenso inkonsequent findet er es von Seiten der Christen, sich auf die Weissagungen des A. Testamentes für die Wahrheit der Messianität und Göttlichkeit Jesu zu berufen, während dieser doch eben das alte Judenthum in seinen Gesetzen und Institutionen aufgelöst habe. Durch Moses gebiete Gott seinem Volke, Reich-

'7, 3.

thum und Herrschaft zu erwerben, die Erde zu erfüllen, die waffentragenden Feinde zugleich mit ihren Familien auszurotten, im Unterlassungsfalle sie selbst mit Strafe bedrohend; durch Jesus lehre er, dass kein Reicher und Herrschaftsbegieriger, kein nach Weisheit und Ansehen Strebender zu ihm, dem Vater, kommen könne, sondern wer ihm wohlgefällig sein wolle, der müsse um Speise und Vorrath weniger als die Raben, um Kleidung weniger als die Lilien sich bekümmern, dem aber, der ihn ein Mal geschlagen, zum zweiten Mal sich zum Schlage anbieten. „Haben die Propheten des Gottes der Juden geweissagt, dass Jesus sein Sohn sein würde, wie hat denn eben dieser Gott durch Moses und durch Jesus so Entgegengesetztes gebieten lassen können?"' Der Gott also, der im A. Testament durch die Propheten geredet, diess ist die Meinung des C., könne derjenige nicht sein, der Jesum sandte; und weissagen die Propheten des alten Bundes von einem künftigen Messias, so müssen sie einen andern meinen als Jesum von Nazareth; — ein Gedanke, den C. von den Marcioniten, mit deren Ansichten er bekannt war, aufgegriffen zu haben scheint. Uebergehend auf die Kraft des Weissagungsbeweises bemerkt er, dieselbe habe ihre Grenze. Wenn eine Sache an und für sich unmöglich sei, so könne sie sich auch nicht durch Vorausverkündigungen legitimiren. „Gesetzt dass die Propheten vorhergesagt hätten, es würde der grosse Gott einmal dienen, oder krank werden, oder sterben, um nichts Gehässigeres zu sagen, wäre darum nothwendig gewesen, dass Gott in der That einmal diene oder krank werde oder sterbe, so dass man nun glaubte, Gott wäre einmal gestorben?"' Ueberhaupt aber müsse sich, erklärt C. in Uebereinstimmung mit Marcion', eine Sache zunächst durch sich selbst, und nicht durch einen sog. Weissagungsbeweis dokumentiren. „Man hat daher gar nicht darauf zu sehen, ob die Propheten vorhergesagt haben oder nicht."' Den letzten Schlag versucht endlich C., indem er auf die sog. messianischen Stellen des A. Testaments selbst und ihre Auslegung eingeht und von ihnen erklärt, dass sie so beschaffen seien, dass man aus ihnen gar nichts Sicheres beweisen, oder ebenso gut auch Alles aus ihnen machen könne. „Kein Mensch

'7, 18.

'7, 14.

'vrgl. I. 2. S. 5; 538.

'ib.

wird aus dergleichen dunklen Bildern, aus so gezwungenen Auslegungen, aus so leeren Zeugnissen darthun können, dass
'2, 30. Einer Gott oder Gottes Sohn sei....' Diese Weissagungen sind so beschaffen, dass sie sich auf hundert Andere mit
'2, 28. mehr Wahrscheinlichkeit als auf Jesum deuten lassen." '

In dieser Art suchte C. den Weissagungsbeweis zu entkräften. Was nun auf den ersten dieser Einwürfe — den der Inkonsequenz — O. antwortet, ist ein Doppeltes. Zugegeben, die Orakelsprüche der Pythia und Anderer mehr wären nicht, was doch von einigen hellenischen Philosophen selbst geglaubt werde, „von Menschen zusammengesetzt, die sich das Ansehen geben, als wären sie Gott begeistert," so
'7, 3. sei doch gewiss, dass sie von unreinen Dämonen kämen (s. o.).' Diess ist der eine, der mythische Punkt, den O. zur Begründung des Unterschieds heidnischer und alttest. Weissagung anführt. Zu diesem fügt er nun aber noch einen reinern, einen ethisch-psychologischen. „Die weissagende Person (z. B. die Pythia) in Ekstase und in einen Zustand von Raserei versetzen, so dass sie um sich selbst nichts mehr
'vergl. I. 2, S. 354; 48.. weiss, das ist fürwahr kein Werk eines göttlichen Geistes.' Denn ein vom Geiste Gottes Ergriffener muss zuerst an sich selbst dessen Kraft und Segen verspüren, und ganz besonders dann, wann das Göttliche mit ihm ist, in sich selbst klarer
'ib. als je sein."' Das Kriterium eines wahren Propheten, d. h., eines wahrhaft und von dem wahren Gotte begeisterten, findet O. somit nicht in der Besinnungslosigkeit, die nicht das Merkmal wahrer göttlicher Begeisterung sein könne, sondern im Unterschied von der heidnischen Mantik (und der mon-
vrgl. I. 2, S. 351. tanistischen amentia)' in erhöhtem Geistesbewusstsein und in den sittlichen Wirkungen, welche der Inspirirte in Folge der göttlichen Einwohnung an sich selbst zunächst erfährt. „Und so war es bei den alttest. Propheten, wie ich auch aus den h. Schriften beweisen kann. Sie verspürten zuerst an sich selbst den Segen der höheren Einwohnung; indem der h. Geist ihre Seelen, wenn ich mich so ausdrücken darf, berührte, wurden sie in sich klarer und erleuchteter. Auch ihr Leib war ihnen nicht mehr hinderlich an einem tugendhaften Leben, weil er dem, was wir das Dichten und Trachten des Flei-

sches nennen, abgestorben war." Aber auch den Andern 7, 4.
sollte eine wahre Prophetie zu einem sittlichen Segen werden; „es hätte daher Apoll, wenn er ein Gott war, seine Kenntniss der zukünftigen Dinge gebrauchen sollen wie eine Lockspeise, damit ich so rede, um dadurch die Menschen zur Aenderung ihres Lebenswandels, zur Sorge für ihre Seele, zur Reinigung ihrer Sitten zu führen." Dass diess nicht der 7, 6.
Fall gewesen, das spreche ebenfalls gegen die heidnischen Orakel u. dgl. im Gegensatz zu der Prophetie unter den Juden.

Den zweiten Einwurf des C., dass es ungerechtfertigt und widerspruchsvoll von Seiten der Christen sei, sich für die Messianität auf Weissagungen des A. Testamentes zu berufen, beseitigt O. auf seine beliebte Weise. „C. irrt sehr, wenn er in Betreff der h. Schriften der Christen meint, es sei in dem Gesetz und den Propheten kein tieferer Sinn, als wie die Worte buchstäblich sagen. Er bedenkt nicht, wie ganz unglaubwürdig es ist, dass der Logos den rechtschaffen Lebenden Güter dieser Zeitlichkeit verheissen haben sollte, da doch, wie bekannt, gerade die gerechtesten Männer in höchster Armuth lebten." Durch diese allegorische Deutung 7, 18.
glaubt O. den Widerspruch zwischen alt- und neutestamentlichen Bestimmungen ausgleichen zu können. So verstanden „tödten auch die Gerechten ihre Feinde — die Laster, und lassen Nichts unverschont, auch nicht das Unmündige — das kaum erst aufschiessende Böse"; das sei der Sinn von Psl. 137, 8—9; denn Babel bedeute Verwirrung, und die Kinder Babel's die daher entspringenden Gedanken; „wer diese Gedanken bemeistert, wer, so zu reden, ihre Köpfe an der Härte und Festigkeit der gesunden Vernunft zerschmeisst, der zerschmettert die Kinder Babels an einem Stein und heisst darum selig." O. führt das noch weiter aus; es ist 7, 22.
nach ihm nicht wahr, dass das Gesetz und die Propheten Güter, Ehre, Herrschaft den Frommen verheissen habe, dass den Juden erlaubt oder befohlen worden sei, Schätze zu sammeln, Kriege zu führen, die Feinde mit ihren Kindern auszurotten, der Gewalt eines Andern sich zu widersetzen; wer das sage, der verstehe den Geist der Schrift nicht und bleibe

am Buchstaben hängen. „Der Gott des Evangeliums wider-
'7, 25. spricht also keineswegs dem Gott des Gesetzes." ' Sofern nun aber das Gesetz buchstäblich gefasst und von den Juden durchgeführt worden sei, insofern bestehe allerdings ein Unterschied, und habe es abgeschafft, und auch der Tempel und Jerusalem zerstört werden müssen; „wie die Vorsehung mit allem dem ein Ende macht, was sie nicht ferner dulden
'7, 26. will." '

Das Gewicht des dritten Einwurfs oder vielmehr die positive These desselben, dass eine Sache sich durch sich selbst rechtfertigen und beweisen müsse, findet O. so wenig am Platze, dass er darin vielmehr nur einen indirekten Ausweg, einen auf Täuschung berechneten Kunstgriff des C. sieht, sich der nicht zu läugnenden Macht und Beweiskraft der alttest. Weissagungen zu entziehen. „Hätte C. gerade ausgehen und nicht sophistisch verfahren wollen, so hätte er anerkannt, dass es sich zunächst für ihn darum handle, zu beweisen, dass diess alles nicht vorher verkündigt worden, oder dass es zwar vom Messias vorher verkündigt, aber in
'7, 14. Jesu nicht erfüllt sei." ' Wie mit der positiven, so verhalte es sich auch mit der negativen These des C., dass eine Sache, die in sich unwahrscheinlich oder unmöglich sei, durch sog. Vorausverkündigungen nicht haltbarer werde; es passe diess gar nicht auf den vorliegenden Fall, d. h., auf die messianischen Weissagungen. „Nirgends sagen die Propheten, wie C. sie absichtlich sagen lässt, um etwas Widersinniges herauszubringen, Gott werde gekreuzigt werden, oder die Auferstehung, das Leben sei gestorben; so zu reden wäre auch Keiner von uns so verrückt. Vielmehr sagen sie von dem, der den
'Jes. 53, 2. 3. Tod dulden sollte: er hatte keine Gestalt noch Schöne,' womit sie deutlich den, der Menschliches erfahren sollte, auch als Menschen bezeichnet haben. War in diesem Menschen etwas Göttliches, nämlich der eingeborne Sohn Gottes, der Erstgeborne aller Kreatur, so verhält es sich mit diesem und seiner Natur wieder auf eine ganz andere Weise als mit dem
'7, 16. Menschen Jesus." ' In den Weissagungen der Propheten sei somit nichts Gottes Unwürdiges.

Was endlich die „Dunkelheit" der sog. messianischen

Weissagungen betraf, so bestreitet sie O. nicht; er erkennt sogar an, dass sie erst von einem christlichen, d. h. schon befangenen Standpunkt messianisch und zwar auf den Messias Jesus gedeutet werden können (und allerdings sind die messianischen Stellen ebensosehr nach dem Geschichtsbilde Jesu gedeutet, als hinwiederum das Geschichtsbild Jesu nach ihnen ist modifizirt worden); aber es erscheint ihm diess nicht als eine Trübung, sondern als ein Vorzug. „Manche Stellen sind allerdings dunkel; dass sich jedoch kein Sinn aus ihnen herausbringen lasse, wie C. sagt, ist nicht wahr, auch nicht, dass jeder Narr oder Betrüger sie nach seinem Gefallen auf jede beliebige Sache drehen oder deuten könne. Allerdings aber wird nur, wer wahrhaft weise ist in der Wahrheit in Christo, im Stande sein, die ganze Reihe dessen, was in den Propheten dunkel und verhüllt gesagt ist, aufzulösen, sofern er Geistliches mit Geistlichem zusammenhält, das Eine durch das Andere erklärt und das so Gefundene dann als in dem Style der Schrift begründet nachweist.“ 7, 11.

Unter dem „Beweis der Kraft“ versteht O. die Wunderthaten, welche Jesus gethan und „wodurch Gott seine Lehre hat bestätigen wollen“ (s. o.). Aber „nicht 3, 28. allein auf die Wunderthaten Jesu berufe ich mich; die Wunder, welche seine Apostel verrichtet haben, beweisen ebensoviel; denn wäre ihre Predigt nicht mit Wundern begleitet gewesen, so würden sie nimmermehr die Völker dahin gebracht haben, der Religion ihrer Väter abzusagen und eine Lehre anzunehmen, zu der man sich ohne die grösste Lebensgefahr nicht bekennen konnte.“ 1, 46. Und von diesen Wunderthaten, sagt O., fänden sich „auch jetzt noch Spuren unter den Christen, und zwar theilweis recht bedeutende; und, wenn man unserer Aussage Glauben schenken will, wir selbst sind davon Zeuge gewesen.“ 2, 8; vrgl. I. 1, 8. 428. Mehr als einmal wiederholt O. dieses Zeugniss eigener Anschauung; und zwar sind es vor allem Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, die er anführt. „Wir haben gesehen, wie Viele so von schweren Unfällen befreit wurden, von Geisteszerrüttung, von Wahnsinn und hundert andern Krankheiten, welche weder Menschen noch Dämonen heilen konnten.“ 3, 24. Und „diess geschieht

nur so, dass man über die Kranken den höchsten Gott und
ib. den Namen Jesu mit Beifügung seiner Geschichte anruft."
Ein zweifaches aber sah O. hiedurch erwiesen: dass der Gott, den die Christen anrufen, der höchste, der allein wahre, und mit ihnen sei, und dass Jesus Christus der wahre Sohn Gottes sei: „daher zeigen sich die Dämonen entweder voll Furcht vor dem Namen Jesu als des Höheren oder mit Ehrerbietung ihn anerkennend, als der mit Recht und gesetzmässig über
3, 36. sie herrsche." Diese Anrufung fasst aber O. so äusserlich magisch, dass er den Namen schon an und für sich eine gewisse Kraft beimisst. Er beruft sich dafür auf die Goeten, welche nach der abergläubisch-synkretistischen Weise jener Zeit in ihren Beschwörungsformeln, um sie desto kräftiger zu machen, sich auch der Worte: der Gott Abrahams, Isak's und
1, 22; 4, 33. Jakob's, bedienten. „So viel vermag der Name Jesu gegen die Dämonen, dass er sie bisweilen, selbst wenn er von
1, 6. Schlechten angerufen wird, in die Flucht jagt."

C. kannte auch diesen Wunderbeweis, der schon zu seiner Zeit eine beliebte Waffe der christlichen Apologeten
vrgl. I. 2, S. 189. war; wenn er ihn nun angreift, so thut er es nicht so, dass er die Wunder Jesu als durchweg hintennach erdichtet von den evangelischen Scribenten darstellte; wenigstens eine gewisse Art und Zahl derselben lässt er stehen; und ebenso thut er es mit den Wunderkräften und Thaten, deren sich die Christen seiner Zeit noch berühmten. Was er aber hievon stehen lässt, versetzt er kurzweg in die Kategorie der Goetenkünste, die zu seiner Zeit so sehr im Schwange waren, und die er, scheint es, nicht für eitel Täuschung und
1, 68. Betrug hielt. Was Christus gethan, habe er „nicht durch
1, 38. göttliche Kraft, sondern durch Magie verrichtet" (s. o.). Und ebenso sei es mit den Christen; „was diese zu vermögen scheinen, das vermögen sie nur durch die Namen und Be-
1, 6. schwörungen einiger Dämonen."

Hiegegen bemerkt O., es sei anerkannt, dass „die Christen sich keinerlei Zauberkunst oder Zaubermittel bedienen, sondern allein des Namens Jesu Christi mit noch einigen Zu-
ib. sätzen nach der h. Schrift." Im Weiteren macht er dasselbe sittliche Kriterium der wahren Wunderthaten (Christi

und der Christen) im Unterschied von den Goetenkünsten geltend, das wir ihn hinsichtlich der Weissagungen in Anwendung bringen sahen. „Die Thaten Jesu könnten mit den Künsten der Goeten verglichen werden, wenn er gleich diesen es nur darauf abgesehen hätte, sich ein selbstsüchtiges Ansehen zu verschaffen und die Masse zu blenden; denn kein Goet ist darauf bedacht, durch das, was er thut, die Zuschauer zur sittlichen Besserung zu rufen oder mit Furcht Gottes die vom Gesehenen Betäubten zu erfüllen, noch versucht er sie zu überreden, dass sie leben wie Solche, die einst von Gott gerichtet werden würden. Nichts der Art thun die Goeten, entweder weil sie es nicht vermögen oder weil sie den Vorsatz und Willen nicht haben, das sittliche Leben der Menschen zu fördern, als die selbst voll der schändlichsten Laster sind. Jesus aber leitete durch das Ausserordentliche, was er that, die Zuschauer zur sittlichen Besserung, wie er denn selbst sich nicht blos seinen Jüngern, sondern aller Welt als das Muster des reinsten Lebens darstellte.“ 1, 68.

Ueberschauen wir schliesslich diesen Beweis des Geistes und der Kraft, so muss man freilich bekennen, dass er nicht der des wahren Geistes und der wahren Kraft ist. O. selbst sah sich durch die Hinweisung des C. auf die heidnischen Orakel und die Goetenkünste und durch die eigene Anerkennung von Wundern und Vorhersagungen auf heidnisch-dämonischem Gebiete zu der Erklärung getrieben, dass die Wunder und Weissagungen noch keinen absoluten Werth an und für sich hätten und kein vollgültiges Zeugniss für den göttlichen Charakter einer Person und Sache wären. „Man muss wissen, dass die Kenntniss zukünftiger Dinge nicht unbedingt etwas Göttliches ist; sie ist vielmehr etwas, was in sich weder gut noch böse ist und daher ebensowohl den Bösen als den Guten zu Theil werden kann.“ 4, 96. Und ebenso sei es mit der Wunderheilkraft, die an und für sich auch kein untrügliches Zeichen von Göttlichem sei. 3, 25. Die Gaben der Weissagungen wie die der Wunder könnten daher nur in soweit den Anspruch, göttliche Zeugnisse zu sein, machen, als ihre Träger sittliche Persönlichkeiten und ihre Zwecke sittlicher Art und Natur wären. Hiemit ist aber der Beweis des Gei-

stes und der Kraft von den äusseren, ausserordentlichen Erweisungen, als die nur sekundären Werth haben, in die Sache selbst und ihre innere Güte und die religiös-sittliche Begeisterung und Kraft ihrer Träger verlegt.

4) Verhältniss des Christenthums zu

Um seine Aufgabe völlig zu lösen, d. h., den vollendeten Beweis zu liefern, dass das Christenthum keine Berechtigung haben könne in den Augen eines Gebildeten, glaubte C. auch noch das Verhältniss desselben zum Judenthum, zur hellenischen Philosophie, zu den Volksreligionen und zum Staate in Betrachtung ziehen zu sollen. Es sind vornämlich die 3 letzten Bücher gegen C., in denen O. mit dieser Seite der C.'schen Polemik und mit deren Widerlegung sich beschäftigt.

dem Judenthum;

Wir beginnen mit dem Verhältniss, in das C. das Christenthum zum Judenthum setzt. »Wenn er im Anfang einen Juden hat auftreten lassen, um durch ihn die Geschichte Jesu zu kritisiren, so darf man aus diesem Umstand, dessen Grund in dem fein angelegten Plane des Werkes liegt, durchaus nicht schliessen, dass er dem Judenthum geneigt gewesen. Vielmehr theilt er die Verachtung der Griechen und Römer seiner Zeit gegen dieses „barbarische" Volk und dessen Religion. Die alttest. Urkunden, soweit er in sie eingeht, unterwirft er der bittersten Kritik. Indessen hat in seinen Augen das Judenthum vor dem Christenthum das voraus, dass es eine althergebrachte Religion ist, während das letztere einem neuerungssüchtigen, revolutionären Geist sein Entstehen zu verdanken hat; denn, wie wir wissen, nicht eine Weiterentwicklung, sondern lediglich einen Abfall von der väterlichen Religion sieht er in dem jungen Christenthum. Und diess gereiche demselben zu um so grösserer Verdammniss, als es doch noch mit seiner Mutter, dem Judenthum, eine Menge allgemeiner religiöser Vorstellungen und Voraussetzungen theile. Denn die h. Schriften der Juden z. B. seien ja auch den Christen heilige; zu demselben Gott, an den die Juden glauben, bekenneten sich auch die Christen und theilten mit ihnen dieselben ungeistigen sinnlich rohen Vorstellungen von Gott, von der Schöpfung, wie sie in den mosaischen

Büchern angetroffen würden; ebenso hätten sie denselben absurden Messiasglauben, verehrten dieselben Propheten und stützten ihren Messiasglauben eben auf deren Aussprüche. Nur das, sagt hier C., der übrigens an andern Orten (s. o.) die Kluft zwischen Judenthum und Christenthum weiter ausdehnt, trenne beide, dass die Einen den Messias erst noch erwarten, die Andern behaupten, er sei bereits in ihrem Jesu gekommen; — „ein Streit um des Esels Schatten," wie C. höhnisch bemerkt. 3, 1.

Was O. hiegegen erinnert, fällt wesentlich mit dem zusammen, was wir ihn oben, wo er das Christenthum gegen den Vorwurf des Abfalls vom Judenthum vertheidigte, anführen hörten. Weit entfernt, keine Berechtigung zu haben im Verhältniss zum Judenthum, als von dem es einerseits abgefallen sei, und mit dem es anderseits doch wieder die wichtigsten Glaubenspunkte noch immer gemein habe, sei das Christenthum vielmehr ein völlig berechtigtes als die organische Fortsetzung und Weiterbildung des ersteren. „Wie nichts Menschliches dauernd und stabil ist, so konnte es nicht anders kommen, als dass auch das jüdische Gemeinwesen allmälig der Korruption unterlag und von seinem ursprünglichen Stande abfiel. Daher hat die göttliche Vorsehung es verbessert, wie sie es so mit Allem thut, was einer Reformation bedürftig ist, und an der Stelle der Juden den aus allen Völkern der Erde Gläubigen die so ehrwürdige Religion Jesu anvertraut." 4, 32.

Wie in seinem Verhältniss zum Judenthum, so betrachtete C. das Christenthum auch in seinem Verhältniss zur heidnischen Philosophie. Eben diess pflegten auch die Gebildetern unter den Christen zu thun und hatten es schon längst gethan, z. B. Justinus, so dass man sagen könnte, C. sei nur ihrem Beispiele gefolgt, wenn nicht eine solche Frage jedem denkenden Geiste allzunahe gelegen wäre, wesshalb sie denn auch fort und fort und auf beiden Seiten das Nachdenken und das kritische Urtheil viel beschäftigte. Wenn nun aber bei den Christen die Anschauung vorherrschte, dass, was in der hellenischen Philosophie sich von etwelchem Wahrheitsgehalt noch vorfinde,

zu der hellenischen Philosophie; vrgl. I. 1, S. 165 und I. 2, S. 552.

diess aus der Offenbarung, d. h., den ältest. Schriften entlehnt und geraubt, und dann, aber freilich nicht mehr in der reinen ursprünglichen Form, auf ihr eigenes Gebiet übergetragen worden sei, so spricht C. gerade die entgegengesetzte Ansicht aus; — ein Beweis, dass man weder auf der einen, noch auf der andern Seite vorurtheilslos in die Untersuchung einging, dass vielmehr der Standpunkt, auf dem man stand, hier der heidnische, dort der christliche von vornherein auch schon das Resultat bestimmte.

Was etwa, beginnt C., Wahres und Sittliches in der Lehre der Christen sei, das sei nicht neu und original; dasselbe fände sich auch schon bei den Philosophen und sei somit etwas Gemeinsames.' Wenn die Christen sich z. B. der Idololatrie widersetzen, weil es ihnen unvernünftig scheine, Götterbilder, die von Menschenhänden und vielleicht von verdorbenen, gott- und sittenlosen Künstlern verfertigt seien', für Götter zu halten, so hätten sie diess weder allein noch zuerst gesagt; schon Heraklit habe den Ausspruch gethan, „wer sich an leblose Dinge, als wären es Götter, wende, der handle gerade so, wie wenn er sich mit einer Wand unterhielte.“' Ueberdem aber, fährt C. fort, sei alles dieser Art, was etwa noch gut und schön bei den Christen heissen könne, noch viel „besser und lichtvoller“ von den Philosophen gesagt und ohne die Zuthat „von Verheissungen und Drohungen Gottes oder seines Sohnes.“' Die Lehre z. B., dass man sich nicht an denen rächen solle, von denen man beleidigt worden sei, was die Christen mit den Worten geben: „wenn dich Jemand auf den einen Backen schlägt, so reiche ihm auch den andern dar,“ sei schon früher von Plato, und von diesem viel edler in seinem Crito vorgetragen worden, wo Sokrates lehre, unziemlich sei es, zugefügtes Unrecht und zugefügte Beleidigung zu vergelten, weil man dadurch sich selbst zum Standpunkt des Beleidigers erniedrige. „Es ist das also eine alte und lange zuvor schon von Andern weit feiner vorgetragene Lehre, welche die Christen nur in plumperer Form wieder gegeben haben.“' Im Weiteren behauptet C. geradezu, mehrere der christlichen Lehren seien aus der Philosophie entlehnt, aber von den Christen „in ihrer

'1, 4. 'I. 1, S. 145 ff. '1, 5. '5, 65; 6, 1. '7, 58.

Unwissenheit" gänzlich missverstanden und entstellt worden; und zwar seien diess theilweise „solche Lehren, welche die Christen immer im Munde führen und auf die sie nicht ohne Anmassung als auf Grundlehren hinweisen, obwohl sie deren ursprüngliche Bedeutung gar nicht kennen."' Als solche Entlehnungen, Entstellungen und Missverständnisse griechischer Philosopheme macht C. eine Reihe christlicher Lehren und Ansichten namhaft. So die Lehre vom Sohne Gottes; — eine verkehrte Auffassung der Meinung „alter weiser Männer, welche diese Welt, als aus Gott geboren, Kind Gottes nannten;"' so die „widersinnige" Lehre vom Satan, die ihre Wurzeln in missverstandenen dunklen Andeutungen alter Griechen, z. B. des Heraklit, „von einem Götter-Krieg und einem allgemeinen Streit, d. h., dass (in der Natur) aus Uneinigkeit Alles erzeugt und regiert werde,"' oder auch in den mythischen Schilderungen des Titanen- und Giganten-Krieges habe; so die Lehre von der Auferstehung des Leibes, entstanden aus der falsch verstandenen Lehre der Wanderung der Seelen von einem Körper in den andern;' so der Wahn von einem Gericht Gottes über diese Welt durch's Feuer, — ebenfalls ein Missverständniss griechischer Meinungen, wovon die Christen gehört, „dass nämlich nach dem bestimmten Ablauf langer Zeiträume, nach der Wiederkehr der Gestirne zu ihren ersten Stationen abwechselnd Sündfluthen und Weltbrände eintreten, und dass, nach der zu Deukalions Zeit erfolgten letzten Wasserfluth, der Kreislauf es bereits verlange, dass auf sie nun ein Weltbrand folge."' Um den Werth und Vorzug der Philosophie vor dem Christenthum in's hellste Licht zu stellen, fügt endlich C. zu dem Bisherigen noch diess hinzu, dass jene überall auf freies Prüfen und Forschen abstelle und keinen blinden Glauben verlange, wie letzteres. „Plato macht sich nicht mit Wunderwerken breit, er verschliesst auch nicht dem den Mund, der über das, was er versprach, gern weitern Aufschluss wollte, er verlangt auch nicht, dass man von vornherein glauben müsse, Gott sei so und so, er habe einen Sohn, der so und so sei, und dieser, als er herabgestiegen, habe es ihm (dem Plato) geoffenbart."' Zwar behaupte auch er die Unaussprechlichkeit Gottes,

'5, 65. '6, 47. '6, 42. '7, 32. '4, 11. '6, 8.

und dass das Wissen von ihm nicht in Worte gefasst werden könne, dass es über die Vernunfterkenntniss, so weit diese aus Begriffen sich aufbaue, hinausliege; darum aber verkenne er keineswegs den vorbereitenden Nutzen der Dialektik auch für das Wissen des Höchsten.' [6, 9.]

Die Entgegnung des O. ist so, wie sie sich nicht anders von ihm erwarten lässt. Er bestreitet es der Philosophie nicht, dass sie vermöge des allgemeinen Lichtes der Vernunft Blicke in das Reich des Wahren und Guten gethan und Irriges durchschaut, dass sie somit auch das Irrige der Idololatrie erkannt habe. „Ich bin weit entfernt, das, was etwa die Griechen Gutes erdacht haben, zu bestreiten oder ihre gesunden Lehren zu verwerfen.'... [7, 49.] Ist eine Lehre heilsam und ihr Sinn gesund, so ist es gleichviel, ob sie bei den Griechen von Plato oder einem andern der griechischen Weisen, oder ob sie bei den Juden von Moses oder sonst einem Propheten, oder ob sie bei den Christen in den aufgezeichneten Reden Jesu oder von einem seiner Apostel sich vorgetragen findet; was die Christen oder Juden gesagt haben, wird darum nicht schlechter, weil es auch von den Griechen gesagt worden ist.'... [ib. 59.] Es sind den Menschen die allgemeinen Begriffe und Grundlinien des Guten und Wahren von Natur eingepflanzt, und hieraus hat Heraklit geschöpft und wer sonst von den Griechen oder Barbaren solche Gedanken geäussert hat.'... [1, 5.] Daher ist denn auch Vieles über sittliches und tugendhaftes Leben auch von denen, die nicht unseres Glaubens sind, mit uns übereinstimmend gesagt worden.'... [3, 52.] Wenn nicht Alle vermöge der angebornen gemeinsamen Vernunftbegriffe das sittlich Gute erkennen könnten, wie könnte mit Recht die Strafe Gottes die Sünder treffen, welche ein gerechtes Gericht Gottes über sich hereinrufen? Es ist daher kein Wunder, wenn derselbe Gott das, was er durch die Propheten und den Erlöser gelehrt, in die Seelen aller Menschen eingepflanzt hat." ' [1, 4.] Wie Justin im „spermatischen Logos," ' [I. 1, S. 162.] wie Tertullian „im Zeugniss der Seele," ' [I. 2, S. 254; 287 ff.] so anerkennt auch O. einen Sensus communis, eine gemeinsame, allen Menschen angeborne geistige

Fähigkeit für die Erkenntniss des Wahren und Guten. Auch das bestreitet er nicht, dass die Darstellungsform der Philosophie eine elegantere sei als die des Evangeliums; wenn das letztere aber nicht so zierlich und fein rede, so sei diess eben, um dafür desto populärer und praktischer zu sein. „Welche Köche, wenn wir auf das allgemeine Beste sehen, verdienen den Vorzug? Diejenigen, welche die gesunden Speisen so zubereiten, dass sie blos den Vornehmeren munden, oder die, welche sie auf eine Weise zurichten, womit auch der Menge gedient ist?'... Ganz in dieser Art haben die Propheten, unser Jesus und die Apostel ihre Predigt eingerichtet; sie wollten nicht blos das Wahre lehren, sondern auch die Gemüther des Volkes anlocken, damit ein jeder, wenn er nur erst durch die Ermahnungen gewonnen war, sich dann auch zu den unter den scheinbar einfachen Worten verborgen liegenden, geheimen Wahrheiten machte." ' Es ist ganz, wie oben mit dem Glauben: durch die schlichte Darstellung sollte ebenso sehr der Menge geholfen,' als ihr Sinn für das Höhere geweckt und erzogen werden, das unter der Hülle des einfachen Wortes verborgen liegt. Denn zunächst eine praktische Bedeutung zu erlangen, fruchtbar für's Leben zu werden, darauf, sagt O. sehr wahr, müsse alle sittlich-religiöse Erkenntniss in erster Linie gerichtet sein; und so sei es bei den Christen, nicht aber bei den Philosophen. Ihre Philosophie und alle Eleganz der Form „hat sie, Sokrates und Plato nicht ausgenommen, nicht vermocht, dem Schöpfer dieser Welt auf eine Weise zu dienen, die weiser Männer würdig ist; denn wäre wahre Furcht Gottes in ihnen gewesen, so würden sie sich gehütet haben, dieselbe durch Idololatrie oder Aberglaube zu beflecken....' Ebenso wenig würden sie, nachdem sie in ihren Schulen viel Wahres und Treffliches von Gott und den übersinnlichen Dingen gelehrt, nach den Lüsten ihres Herzens gewandelt, sich der Unreinigkeit ergeben und ihre eigenen Leiber durch Unfläterei geschändet haben."' Der Lebensernst sei es vornämlich, der die Christen von den Philosophen unterscheide. Wenn C. dann meine, dass manche christliche Lehren auf Entlehnungen griechischer Philosopheme, die aber missverstanden worden seien, beruhen,

'7, 59.
'6, 2.
'7, 60.
'6, 17. 4.
'7 47; vrgl. I. 2, S. 248.

so „hat er nicht bedacht, dass Moses und die Propheten viel älter waren, als diejenigen, welche er die alten Weisen der Griechen nennt.“ Eher sei also das Umgekehrte wahr, wenn man auf die Zeitfolge sehe. „Und was mich betrifft, so möchte ich nicht bestreiten, was Andere schon versichert haben, dass Plato verschiedene Meinungen, die er in seinem Phädrus vorgetragen hat, von einigen Hebräern gelernt und Manches aus den Schriften der Propheten genommen habe.“ Wenn C. endlich darin noch einen Vorzug der Philosophie vor dem Christenthum sehen wolle, dass dort dem wissenschaftlichen Forschen sein Recht gegeben werde, so „sagen auch wir, dass die menschliche Weisheit die Schule sei, worin der Geist geübt werde, Zweck jedoch sei nur die göttliche.“ Die Christen kenneten die Grenzen, bis wie weit alle menschliche Wissenschaft zu der überschwenglichen Erkenntniss Gottes reiche. „C. meint zwar, Gott lasse sich erkennen, sei es auf synthetischem oder analytischem Wege oder dem der Analogie, wenigstens könne man so bis zu den Vorhöfen des höchsten Gutes gelangen. Allein das Wort Gottes sagt uns: Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, und zeigt uns hiemit, dass Gott nur durch eine gewisse göttliche Gnade, die der Seele durch eine Art begeisternden Anhauches mitgetheilt wird, sich erkennen lasse. Es ist schon an und für sich wahrscheinlich, dass die Erkenntniss Gottes die Kräfte der menschlichen Natur übersteige, (denn wie würden auch sonst so viele irrige Meinungen über Gott unter den Menschen entstanden sein!) dass aber Gott vermöge seiner Güte und Liebe gegen die Menschen durch eine wunderbare und wahrhaft göttliche Gnade diese wahre Erkenntniss denen mittheile, von denen er voraussah, dass sie, wenn sie ihn erkannt hätten, auch dem entsprechend leben und niemals die wahre Religion verfälschen würden, sollte ihnen selbst der Tod von denen gedroht werden, die nicht wissen, was wahrhafte Religion ist, und sich eine solche machen, die nichts weniger als diess ist.“ Wie sich nun aber diese Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, das Göttliche ohne besondere göttliche Erleuchtung zu erkennen, mit der doch sonst anerkannten Fähigkeit des

6, 47; 4, 11.

4, 12; vrgl. I. 2, S. 199 ff.

6, 19.

6, 13.

7, 44.

menschlichen Geistes für die Erkenntniss des Wahren und Guten vereinigen lasse, darüber hat sich O. nicht weiter ausgesprochen.

Dass C. in seine Kritik der christlichen Religion auch ihr Verhältniss zur (griechischen) Philosophie mit hineinzog, diess lag ihm um so näher, als es ihm Gelegenheit bot, den (vermeintlichen) Vorzug seiner Philosophie vor dem Christenthum und dessen theilweise Abhängigkeit von der ersteren in's Licht zu stellen. Um so mehr dagegen könnte es befremden, dass der Philosoph auch das Verhältniss des Christenthum's und der Christen zu den nationalen Götterkulten zur Sprache brachte; denn hier, sollte man glauben, müsste ein denkender Heide, ein Philosoph sofort erkennen, dass er auf schwachem Boden stehe. Zunächst galt es allerdings die Abwehr der Angriffe der Christen auf die „Idololatrie"; C. blieb aber dabei nicht stehen, sondern ging von der Defensive in die Offensive über — zur Rechtfertigung der nationalen Götterkulte, und zur förmlichen Anklage, dass die Christen an denselben nicht Theil nehmen, wozu sie doch in keiner Weise Grund noch Recht hätten.

zu den nationalen Götterkulten (den heidnischen Volks-Religionen);

Schlechtweg als Idololatrie, wie wir wissen, qualifizirten die Christen den Götterdienst der Griechen und Römer. Es handelte sich daher für C., der jetzt in der Rolle eines Apologeten des Heidenthums auftritt, zunächst um die Frage des Bilderdienstes. Der Götterdienst, sagt er nun, sei keineswegs Bilderdienst; schon Heraklit habe diess ausgesprochen. Man dürfe die Götter und die ihnen geweihten Bilder nicht mit einander identifizieren; wer an die letztern mit seinen Gebeten sich wende, der wisse nicht, was die Götter seien. Daraus folge aber noch nicht, dass man ohne alle Ausnahme, wie die Christen thun, die Bilder verwerfen müsse. „Wenn sie es darum thun, weil weder Stein, noch Holz, noch Erz, noch Gold, was dieser oder jener Künstler bearbeitet hat, Gott sein kann, so ist ihre Weisheit lächerlich. Denn wer, als nur ein Verrückter, könnte glauben, dass diess die Götter seien? Man weiss, dass das nur den Göttern dargebrachte Weihgeschenke sind, die sie zugleich der sinnlichen Anschauung vergegenwärtigen sollen.... Wenn aber die Christen glauben,

man solle überhaupt kein Bild von der Gottheit machen, weil die Gestalt der Gottheit eine ganz andere als die der Menschen sei, so ist diess sehr inkonsequent von ihnen, und sie verdammen sich selbst, denn sie sagen ja, Gott habe den
7, 62. Menschen zu seinem Ebenbilde gemacht." Uebrigens sei der bilderlose Kultus der Christen nicht, wie sie vielleicht glauben, ein ihnen etwa ganz allein zukommender Vorzug. „Auch die Scythen, auch die Nomaden in Lybien, auch die Seren, die gar keine Gottheit verehren, und noch so manche andere barbarische Nationen wollen nichts von Bildsäulen, Tempeln,
ib. Altären wissen. Von den Persern bezeuget es Herodot."

Nachdem C. den Vorwurf des Bilderdienstes ab- und das gute Recht der Bilder im Kultus nachgewiesen zu haben glaubt, kömmt er auf den Hauptpunkt, den Götterdienst selbst, und zwar so, dass er ihn nicht blos rechtfertigt gegen alle Angriffe der Christen, sondern es auch den letzteren zum höchsten Vorwurf macht, dass sie sich ihm entzögen. C. liefert hier einen rechten Beweis von der Macht der Traditionen und angestammten Vorurtheile selbst über Männer, die sonst einen hellen und freien Blick haben; der Mann, der so scharfsinnig die wirklichen oder vermeintlichen Blössen des Christenthums seiner Zeit aufdeckt, der von einer Umdeutung, einer allegorischen Erklärung alttest. Stellen gar nichts wissen will, weiss, wo es die Sache seines Götterglaubens gilt, dessen Blössen gar gut zu decken, dem Begriff der Götter — durch Benützung der platonischen Lehre von den Dämonen — eine so viel als möglich plausible Umdeutung zu geben und so die Volksreligionen nicht blos mit seinen philosophischen Ansichten zu vermitteln, sondern die Theilnahme daran geradezu als eine Pflicht erscheinen zu lassen. Die Volksgötter macht er nämlich zu Dämonen, wie diese Dämonisirung des Polytheismus unter einer gewissen Klasse der Philosophen zu seiner Zeit bereits gebräuchlich war, welche auch den Homer in diesem Sinne interpretirten und z. B. aus dem Gebet des Chryseis an den Apollo und aus der von diesem über die Griechen gesandten Pest entnahmen, dass schon Homer um Dämonen gewusst habe, die sich an den Schlachtopfern und dem Opferdampf weiden und statt des Lohnes

das Verderben Anderer den Opferenden gewähren, wenn diese darum bitten.' Machte nun C. die Volksgötter zu Dämonen, [7, 6.] wie diess eben auch die Christen thaten, so doch in einem ganz andern Sinne als diese, denn er versteht darunter die Schutzherren über die einzelnen Länder, über die atmosphärischen Wechsel und Erzeugnisse der Erde, mit einem Wort über die ganze körperliche Welt bis hinab auf das materiell Kleinste, unbeschadet der Existenz und obersten Regierung des höchsten Gottes, von dem sie diese ihre Stellung angewiesen erhalten hätten. So vermittelt er sich den Volkskultus mit seinen philosophischen Anschauungen, den Polytheismus mit dem Monotheismus. Und nun fragt er die Christen, warum sie an diesem Dämonen- (Götter-) Kultus keinen Theil nehmen? Ob als Verehrer des einen höchsten Gottes? Diese Auskunft hätte allerdings ihr gutes Recht, wenn die Dämonen ausser Beziehung zu Gott stünden, desshalb ihre Verehrung ausser Beziehung zur Verehrung Gottes; „nun aber hat man nicht zu fürchten, Gott zu missfallen, wenn man diejenigen verehrt, welche die Seinigen sind.“' Wenn die [8, 2.] Christen sagen, man könne nicht mehreren Herren dienen,' [8, 2.] so lasse sich das wohl auf menschliche Verhältnisse, nicht aber auf die göttlichen anwenden. „Wer, wenn er von Gott redet, behauptet, dass nur ein einziger sei, der Herr genannt werden dürfe, der spricht unfromm; denn er zertheilt das Reich Gottes und versetzt in dasselbe einen Zwiespalt, wie wenn da Parteien wären und Widersacher Gottes.“' In der [8, 11.] höheren Welt der Dämonen lasse sich, meint also C., die Möglichkeit eines Gegensatzes zu Gott nicht denken. Weit entfernt, dass die Verehrung dieser Untergötter derjenigen des grossen Gottes Eintrag thue, „verehrt man vielmehr, wenn man auch jene preist, den grossen Gott nur um so mehr; die Frömmigkeit, die sich auf Alles erstreckt, ist die vollkommenere.“' Dagegen beraube man sich des Rechtes zu [8, 66.] allen Dingen dieses Lebens, wenn man „den Vorstehern und Aufsehern dieser Dinge die Ehre nicht gibt, die ihnen gebührt; denn es würde sehr unbillig sein, wenn man der Dinge, die unter ihnen stehen, geniessen und ihnen doch keinen Tribut darbringen wollte.“' Dass die Christen die [8, 55.]

Volksgötter nicht verehren, das findet C. um so widerspruchsvoller, da sie doch auch Dämonen glauben, ja ausser dem höchsten Gott „einen Menschen, sogar einen Todten
'7, 68. (Jesus), göttlich verehren."' Letzteres kann C. den Christen nicht scharf genug vorhalten. „Wenn sie Niemand sonst göttlich verehrten als den einen Gott, so hätte ihre Opposition gegen die andern wohl eher eine Berechtigung; nun aber verehren sie Einen, der erst jüngst in der Welt erschienen ist, über die Maassen, ohne doch auch nur entfernt zu meinen, dass sie sich gegen Gott versündigen, wenn
'8, 12. schon sie seinen Diener so (wie ihn) ehren....' Belehrt man sie, dass ihr Jesus der Sohn Gottes nicht sei, dass vielmehr Gott der Vater Aller sei, den man allein anbeten müsse, so wollen sie doch nichts davon wissen, wenn nicht auch zugleich der göttlich verehrt werde, der Anführer ihrer Empörung ist und den sie Gottes Sohn nennen, nicht weil sie Gott über Alles verehren, sondern weil sie ihren Je-
'8, 14. sus über Alles erhöhen möchten."'

So anspruchvoll übrigens C. seine Dämonen-Theorie aufstellt, so kann er doch ein gewisses Schwanken in Betreff der Natur dieser Dämonen nicht verbergen, und ebenso wenig die Warnung unterdrücken, an dem niedrigeren Kultus nicht zu haften. „Vielleicht möchte doch die Meinung weiser Männer einigen Glauben verdienen, dass ein grosser Theil dieser irdischen Dämonen in Fleischeslust brenne, und Blut, Opferdampf und Rauch, Saitenspiel und dergleichen Dinge über-
'8, 60. mässig liebe."' Jedenfalls „da sie nichts Besseres und Grösseres thun können, als was zu diesem vergänglichen Leben gehört," müsse man nicht bei ihrer Verehrung stehen bleiben, sondern sich zu dem höchsten Gott, dem Geber der geistigen Güter, aufschwingen, von ihm nie, in keiner Weise, lassen, weder bei Tag noch bei Nacht, weder öffentlich noch geheim, weder in Worten noch in Werken; was man thun oder nicht thun mag, immer muss die Seele auf Gott gerich-
'8, 63. tet sein."'

Hören wir nun O.! Wenn C. ein Vorurtheil gegen die bildlose Gottesverehrung der Christen zu erregen suchte durch die Hinweisung, wie sie diess mit gott- und sittenlosen Völ-

kern z. B. den Scythen gemein hätten, so erinnert O., dass diess kein Präjudiz abgeben könne, „denn es ist möglich, dass ganz verschiedene Beweggründe zu einer und derselben Sache führen." Und so sei es eben im vorliegenden Falle. „Keines der von C. angeführten Völker hat darum vor Bildsäulen und Altären einen Abscheu, dass es befürchtete, den Dienst des Göttlichen dadurch herabzuwürdigen, indem er an der auf diese Weise bearbeiteten Materie hängen bleiben könnte; oder weil es glaubte, dass die Dämonen an gewissen Bildsäulen und Orten sich aufhalten, sei es nun, dass sie dahin durch magische Sprüche festgebannt wurden, oder dass sie auch sonst sich Stätten anzueignen vermochten, wo sie den Dampf der Opferthiere lüstern einathmen und so auf unerlaubte Weise einen unerlaubten Genuss suchen." Die Perser z. B., obwohl sie nichts von Bildern, Tempeln und Altären wissen wollen, beten doch die Sonne an, — „ein Kreatürliches; während wir Christen wissen, dass nichts Geschaffenes, das der Vergänglichkeit unterworfen ist, statt Gottes, der nichts bedarf, oder statt seines Sohnes, des Erstgebornen aller Kreatur, angebetet werden darf." Wenn dann C. zur Rechtfertigung der Bilder im Götterkultus hervorhob, ein Anderes sei, den Bildern selbst göttliche Verehrung bezeugen, was keinem Vernünftigen einfalle, und ein Anderes, sie nur als Versinnbildlichung der Gottheit zur Weckung der Andacht gebrauchen, so bemerkt O. hiegegen, jedenfalls mache die grosse Menge diesen Unterschied nicht; aber auch die diesen Unterschied etwa machten, heben ihn in der Praxis auf, indem sie durch das Beispiel der Menge sich verleiten lassen, sich zu stellen, als ob sie dasselbe thäten." Uebrigens „geben wir auch in diesem Sinne die Bilder nicht zu, da Gott unsichtbar und unkörperlich ist." Und hierin seien die Christen nicht mit sich selbst im Widerspruch, „denn, lehren sie, das Bild Gottes, wornach und wozu der Mensch erschaffen worden, sei in der der Vernunft theilhaften und zur Tugend gebildeten Seele ausgedrückt."

7, 63. 7, 64. ib. 7, 66.

Was nun das Götterthum selbst als Dämonenthum betraf, so ist O. mit C. in dieser Bezeichnung zwar

einverstanden, aber er verbindet mit ihr einen ganz verschiedenen Sinn. Allerdings seien die Heidengötter Dämonen; wofür sich O. auf die bekannte Stelle Psl. 96, 5 (nach den LXX) beruft;' aber was für? Nicht gute, sondern böse. O. theilt ganz die Ansichten über die Dämonen-Heidengötter, welche wir aus Justin und Tertullian bereits kennen', und welche unter den Christen jener Zeit die herrschende war. „C. dagegen kennt weder die Natur der Dämonen, noch was ein jeder derselben thut, sei es nun, dass sie von den Beschwörern dazu aufgerufen werden, oder dass sie von freien Stücken das thun, was sie wollen und vermögen. Kennete er die Lehre von den Dämonen, die allerdings weitläufig zu erklären und für das Verständniss der menschlichen Natur sehr schwierig ist, so würde er es uns nicht zum Vorwurf machen, dass wir erklären, die Dämonen dürften von dem nicht verehrt werden, der den höchsten Gott anbetet." ' Aber auch im C.'schen Sinn die Dämonen genommen — nie könnte sich O. zu einem Kultus derselben verstehen, „denn der Dienst des höchsten Gottes kann weder zertrennt noch getheilt werden;' wie sich demgemäss auch O. konsequent gegen jeden Kultus von Engeln (die in der christlichen Vorstellung etwa die Stelle der C.'schen Dämonen einnahmen) ausspricht. „Wir wissen wohl, dass Gott, wenn zwar keine Dämonen, so doch Engel über die Früchte der Erde und die Zeugung der Thiere gesetzt hat; wir preisen sie und achten sie für selig, sie, denen von Gott für uns so wichtige und für unser Geschlecht so nützliche Dinge übertragen worden sind; doch die Gott allein zukommende Ehre erweisen wir ihnen nicht; weder Gott noch sie selbst wollen das."' Dass aber die Christen J. Christum göttlich verehren, dadurch träten sie nicht in einen Widerspruch mit ihrem obersten Grundsatz, dass nur dem höchsten Gott die göttliche Ehre gebühre; „wenn C. das Wort (Joh. 10, 30): ich und der Vater sind Eins, und jenes andere (Joh. 17, 22): gleich wie wir Eins sind, verstünde, so würde es ihm nicht eingefallen sein, uns zu beschuldigen, dass noch ein Anderer von uns als der höchste Gott verehrt würde." Darum aber dürfe man „nicht glauben, dass

'7, 69.

'vrgl. I. 2, S. 173.

'7, 67.

'8, 58.

'8, 57.

wir läugnen, dass Vater und Sohn zwei Hypostasen seien. Man bedenke nur die Worte: die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele, um jene zu verstehen: ich und der Vater sind Eins. Wir verehren also nur Einen Gott: den Vater und den Sohn.... Sie sind hypostatisch zwei Dinge, Eins aber durch die Einheit der Gesinnung und Uebereinstimmung und Dieselbigkeit des Willens," (s. u. die theolog. Gnosis des O.)'. '8, 12.

und zum Staat.

Die Rechts- und die politische Frage war von C., der von einem allgemeineren, Alles umfassenden Gesichtspunkte aus das Christenthum angreifen wollte, durchaus nicht in den Vordergrund seiner Polemik gestellt worden. Aber ebenso wenig konnte er an dieser Frage vorübergehen; denn von hieraus liess sich dem Christenthum äusserlich und staatlich die Berechtigung zu existiren absprechen, wie sie ihm innerlich und geistig vom religiösen und philosophischen Standpunkte aus nach des C. Meinung abgesprochen werden musste. So weit es daher zur Vollständigkeit seiner Deduktion nöthig war, ist C. auch auf diese Frage eingegangen; mit ihr hat er seine „Worte der Wahrheit" eröffnet, mit ihr schloss er sie.

Die Christen, sagt C., wie das die Heiden damals alle sagten, hätten kein Recht, bürgerlich zu existiren: einmal weil sie sich zu einer vom Staat nicht erlaubten Religion bekenneten, den Staatsgesetzen mit Bezug auf Religion keinen Gehorsam leisteten, und somit den hierauf gesetzten Strafbestimmungen verfallen seien; dann weil sie heimliche Versammlungen halten und somit unter die Kategorie der vom Staate verbotenen Hetärien fallen.' Zu dieser Beschuldigung '1, 1. eines Geheimbundes fügt C. auch noch den einer Geheimlehre.' Selbst den bildlosen innerlichen Kultus der Christen '1, 7. zieht er hierher; nicht genug, ihn in ein zweideutiges Licht gestellt zu haben (s. o.), sucht er ihn auch noch politisch zu verdächtigen, sofern er durch seinen Gegensatz gegen die Bilder des heidnischen Kultus „ein unter den Christen verabredetes Wahr- und Merkzeichen sei, an dem sie sich als Mitglieder einer unsichtbaren und unaussprechlichen Gemeinschaft gegenseitig erkenneten."' '8, 17.

'8. I. 2, S. 232. f. In seiner Entgegnung macht es O. nicht wie Tertullian in dieser Frage; er beweist nicht weitläufig, dass die Versammlungen der Christen, im Speziellen „die Agapen, auf welche C. zielt und die er verdächtigen möchte, als wenn sie von den Christen, um sich gegen die gemeinsame Gefahr zu verbinden, abgehalten würden und ihnen mehr gälten als alle '1, 1. andern Eidschwüre," keinen solchen Charakter hätten, der sie in die Kategorie der verbotenen stellte. Er nimmt die Thatsache hin, dass sie nun einmal verboten sind, erklärt aber, dass dieses Verbot keine wahrhafte Gültigkeit habe, indem er der Instanz der menschlichen Landesgesetze die des ewig gültigen göttlichen Gesetzes entgegenstellt, und dass in Kolisionsfällen der Gehorsam gegen jene demjenigen gegen dieses weichen müsse. „Die Gesetze, welche den Kult der Bildsäulen sanktioniren und durch die Einführung des Polytheismus den des wahren Gottes beseitigen, sind in Wahrheit scythische Gesetze oder noch viel ärger als diese; es ist daher nicht etwas Verkehrtes, wenn wir gegen solche Gesetze uns vereinigen, um die Wahrheit zu vertheidigen. So wenig diejenigen, welche im Geheimen sich verbinden, um einen Tyrannen, der ein freies Gemeinwesen unterdrücken will, aus dem Wege zu räumen, Unrecht thun, ebenso wenig verfehlen sich die Christen, wenn sie sich, um die Tyrannei des Teufels und der Lüge zu brechen, den Gesetzen des Teufels zuwider und zum Besten des Heils der Andern, die sie etwa bereden können, solch ein scythisches und tyrannisches Gesetz abzu- '1, 1. schütteln, verbinden." Der Vorwurf aber, dass die Lehre der Christen eine geheime sei, entbehre alles Grundes. „Sie ist der ganzen Welt fast besser bekannt als selbst die Lehren der Philosophen. Wer weiss nicht, dass wir lehren, Jesus sei von einer Jungfrau geboren, gekreuzigt worden und, was bereits viele Menschen glauben, von den Todten wieder auferstanden, und dass ein Gericht kommen werde, da den Ungerechten die verdienten Strafen, den Gerechten die verdienten Belohnungen zu Theil werden? Ist das Mysterium der Auferstehung nicht in der Ungläubigen Mund, die ihr Gespötte damit haben, weil sie es nicht verstehen? Es ist daher völlig absurd, zu sagen, die Lehre der Christen sei eine geheime.

Dass aber einige unserer Lehren nicht Allen sofort bekannt gemacht werden, diess ist dem Christenthum nicht etwas Eigenthümliches; das theilt es mit der Philosophie, wo es esoterische und exoterische Lehren gibt." Von dieser Scheidung, der sog. spätern Arkandisciplin, dem ursprünglichen Christenthum fremd und nur den heidnischen Mysterien und der heidnischen Philosophie nachgemacht, und in den verschiedenen Zeiten an den verschiedenen Orten auf verschiedene Weise von der Kirche aufgefasst und durchgeführt, haben wir den O. oben schon sprechen hören. Er selbst verstand darunter nicht sowohl einzelne Lehren, als den tieferen Sinn der h. Schrift, der durch Allegorie, und den tieferen Zusammenhang der kirchlichen Lehren, der durch die Gnosis gewonnen werde. 1, 7.

Noch hatte O. auf die Art zu antworten, wie C. den bild-altar- und tempellosen Kultus der Christen verdächtigte. Er thut diess in einem reinen evangelisch-christlichen Geiste. „C. sieht nicht, dass uns das Herz jedes Gerechten für einen Altar gilt, von dem in Wahrheit in geistlicher Weise liebliches Rauchwerk aufsteigt, nämlich das Gebet von einem reinen Gewissen dargebracht.... Unsere Bilder und Weihgeschenke sind nicht solche, welche die mechanische Kunst verfertigt, sondern solche, welche in uns von dem Wort Gottes gebildet und ausgearbeitet werden, die Tugenden nämlich, durch die wir den Erstgebornen aller Kreatur nachahmen, in dem das Vorbild aller Tugenden ist. Wer also die Tugend in seine Seele pflanzt, der richtet in sich das Bild auf, dadurch, wie wir überzeugt sind, das Prototip aller Bilder, das Bild des unsichtbaren Gottes, der Eingeborne Gottes allein auf die rechte Weise geehrt wird;... denn um vieles herrlicher als alle Bilder in der ganzen Schöpfung ist das Bild Gottes in unserm Erlöser, der gesagt hat: der Vater ist in mir.... Unsere Tempel endlich sind solche, die zu den Bildern und Altären, von denen wir eben gesprochen, passen; wir hüten uns dem Herrn alles Lebens leblose und todte Tempel zu bauen. Wahrhaftige Tempel Gottes aber, die wir durch keine Lüste verunreinigen sollen, sind, wie die Schrift sagt, unsere Leiber. Und der beste und vortrefflichste aller dieser Tempel war der reine

und heilige Leib unseres Erlösers.... Wenn wir also von Bildern, Altären, Tempeln nichts wissen wollen, so geschieht diess darum, weil wir durch Jesus den wahren Gottesdienst gelernt haben und darum Alles fliehen, was, unter was immer für einem falschen Schein von Frömmigkeit, hiemit nicht übereinstimmt." ' Es ist, wie man sieht, die reine Innerlichkeit, welche O. — im Gegensatz nicht blos zu dem heidnischen, sondern auch zu dem jüdischen Gottesdienst — als das wesentliche Merkmal des christlichen Kultus hinstellt. Zwar hatten die Christen bereits ihre Versammlungshäuser, die aber O. nicht Tempel im Sinne der Heiden und Juden genannt wissen will. Denselben Charakter der Innerlichkeit bezeichnet, was er über die bestimmten Festtage und die Festfeier sagt. „Der feiert allezeit in Wahrheit Feste, der das thut, was er soll, der beständig betet, der Gott immer unblutige Gebetsopfer darbringt....' Wird man uns aber das entgegenhalten, was an unsern Sonntagen, den Parasceven, am Pascha, an der Pentekoste' zu geschehen pflegt, so antworten wir: ein vollkommener Christ, der allezeit in den Gedanken, Worten und Werken des Wortes Gottes, seines Herrn von Natur, steht, begeht allezeit die Tage desselben und hält täglich Sonntag; und ebenso Parasceve (Rüsttag), wer sich stets zubereitet und rüstet, um wahrhaft zu leben, von den Genüssen dieses Lebens, wodurch die Meisten betrogen werden, sich enthält, nicht das, was dem Fleisch behagt, nährt, sondern seinen Leib kasteit und in Knechtschaft hält; und ebenso, wer bedenkt, dass Christus als das wahre Passalamm für uns geopfert wurde, und man das Fleisch des Logos essend festfeiern muss, der feiert immer Passa, das ist Ueberschritt, indem er allezeit mit allen seinen Gedanken und Handlungen von den Dingen dieses Lebens sich zu Gott wendet und zu seiner Stadt eilt; und endlich Pentekoste, wer mit Wahrheit sagen kann: wir sind mit Christo auferstanden, und er hat uns mit auferweckt und mitgesetzt in die Himmel durch Jesum Christum. Da aber die Meisten derjenigen, die für Gläubige gehalten werden, nicht so beschaffen sind, sondern entweder nicht wollen oder nicht können jeden Tag zu einem solchen Festtag machen, so bedarf es in die Sinne

' 8, 17–20.

' 8, 21.

' vergl. I. 1, S. 288.

fallender Dinge, die das Andenken an jene Mysterien erfrischen, auf dass es nicht gänzlich in ihnen erlösche." ' '8, 22. 23.

Um die politische Frage zu erschöpfen, liess es C. nicht dabei bewenden, die Illegalität der Existenz der Christen im Staate nachzuweisen. Auch das politische Verhalten der Christen unterwirft er einer Kritik, zunächst das Verhalten zu der Person des Kaisers. C. erscheint hier ganz als der Mann seiner Zeit, der selbst den Kaiserkultus befürwortet. „Die Herrscher und zumal der römische Kaiser haben ihre Würde nicht ohne die Macht der Dämonen erlangt....' '8, 63. Ihnen ist Alles, was auf der Erde ist, übergeben worden, und was du in diesem Leben empfängst, empfängst du von ihnen. Daher thust du auch nichts Böses, wenn du, aufgefordert, bei einem menschlichen Könige schwörst." ' '8, 67. In ihrem Verhältniss zum Staat aber macht es C. den Christen zum Vorwurf, dass sie sich dem Kriegs- und Staatsdienste entziehen, und er ermahnt sie, ihre bürgerlichen Pflichten besser zu erfüllen.' '8, 73. 75. „Wenn Alle es so machten wie ihr Christen, so würde der Kaiser bald allein und verlassen dastehen, und dann Alles, was auf der Erde ist, in die Gewalt der rohesten und gesetzlosesten Barbaren fallen, die nicht blos euerer Religion selbst, sondern aller wahren Weisheit in Kurzem ein Ende machen würden....' '8, 68. Denn das werdet ihr doch wohl nicht sagen, es würde, wenn die Römer eueren Glauben annähmen mit Dahinsetzung aller Pflichten gegen die Götter und Menschen, und nur euern höchsten Gott oder mit welchem Namen ihr ihn sonst benennen möget, einmal verehrten, dieser dann vom Himmel steigen und für sie kämpfen. Denn eben dieser euer Gott hat Solches und noch viel Grösseres denen, die sich an ihn hielten, vor Zeiten verheissen, wie ihr selbst saget; nun aber liegt am Tage, wie viel er jenen und euch geholfen hat. Jenen, weit entfernt Herren der ganzen Erde geworden zu sein, ist nicht einmal eine Scholle ihres Landes und ein Winkel darin geblieben; ihr aber irrt umher und müsst euch verstecken und werdet aufgesucht, um hingerichtet zu werden." '8, 69. Die Hoffnung endlich, dass einmal alle Völker der Erde einem einzigen Gesetze gehorchen würden, sei ein thörichter Wahn.' 8, 72.

Mit derselben Entschiedenheit wie Tertullian weist O. die Zumuthung ab, in den Kaisern ein Göttliches und den Quell aller irdischen Wohlthaten für den Staatsbürger zu verehren. „Nur Einer, der höchste Gott, ist es, dessen Gnade wir suchen, und dieser wird durch Frömmigkeit und Tugend versöhnt und uns geneigt gemacht.“ Habe man ihn zum Freunde, so habe man auch alle seine Freunde zu Freunden, „wie der Schatten dem Körper folge.“ Die Gunst der Könige und Menschen hätten die Christen zu verachten, wenn man sie durch Mord, Raub und andere rohe Handlungen zu erwerben hätte, oder wenn es auf Kosten der Frömmigkeit gegen den höchsten Gott oder durch knechtischen Gehorsam oder niederträchtige Schmeichelei geschehen müsste. „Doch, wenn von uns Nichts verlangt wird, das dem Worte oder Gesetze Gottes entgegen ist, so sind wir nicht so verrückt, um gegen uns selbst den Zorn des Herrschers herauszufordern.“ Hiezu rechnet er aber nicht das Schwören beim Glück oder Genius des Kaisers, vielmehr spricht er sich hiegegen ebenso entschieden wie Tertullian aus. Der Christ könne diess so wenig als bei sonst einem von denen, die für Götter gehalten werden, thun. Sei das Wort Glück nur ein leerer Name, wie Einige wollen, nun — so schwöre der Christ nicht bei einem Nichts; sei aber das Glück, wie Andere sagen, wenn man bei dem Glücke des Kaisers schwöre, ein Dämon, eine Gottheit, so stürben die Christen lieber, als dass sie bei einem elenden Dämon schwörten, „der gar oft mit dem Menschen, dessen Dämon er ist, sündigt, oder wohl noch mehr als dieser.“ Gleich Tertullian ist aber O. auch gegen den Kriegs- und Staatsdienst von Seite der Christen, wenn auch nicht gerade aus denselben Motiven. „Die Christen weigern sich nicht darum, obrigkeitliche Aemter zu übernehmen, weil sie sich den Pflichten gegen das Gemeinwesen entziehen wollten; sondern weil sie sich einem göttlicheren und nothwendigeren Dienste, dem der Kirche Gottes zum Heil der Menschen aufsparen möchten. Und was sie so thun, ist eben so nothwendig als gerecht, und sie dienen und sorgen darin für Alle: für diejenigen, die drinnen sind, dass sie von Tag zu Tag besser leben, wie für diejenigen, die noch draussen sind, dass sie thun

8, 64.

8, 65.

8, 65.

und sprechen, wie es der Frömmigkeit angemessen."[8, 75.] Rücksichtlich des Kriegsdienstes erklärt O., dass die Christen gerne Waffen tragen wollen, doch nur geistliche, die aber nur um so wirksamer seien für das Wohl des Kaisers und des Staates. „Gerne leisten wir, wo es Noth thut, dem Kaiser unsern Beistand, aber einen göttlichen, um so zu sprechen, und in der Rüstung Gottes, und hierin folgen wir dem Apostel.[1 Tim. 1, 12.] Und je frömmer Einer ist, desto wirksamer ist seine Hülfe, die er dem Kaiser leistet, und er richtet mehr aus als die in die Schlacht ziehenden Soldaten, welche der Feinde so Viele, als sie nur immer können, tödten." O. möchte die Christen als eine höhere ideal-priesterliche Klasse unter den Menschen angesehen wissen, daher sie auch nur auf solche Weise für das gemeine Beste zu wirken berufen sein können. „Wir können den Gegnern unseres Glaubens, die von uns verlangen, dass wir für das Gemeinwesen ins Feld ziehen und Menschen umbringen sollen, auch so antworten: euere eigenen Priester halten ihre Hände rein vom Blut, auf dass sie nicht mit blutbefleckten Händen euern Göttern die Opfer darbringen; daher verlangt ihr nie, auch wenn ein Krieg droht, Kriegsdienste von ihnen. Geschieht nun diess mit gutem Grund, um wie viel begründeter ist es, wenn, während Andere (äusserlich) kämpfen, die Christen (geistlich) als die Diener und Priester Gottes streiten, zwar die Hände unbefleckt bewahrend, aber streitend in Gebeten zu Gott für diejenigen, welche rechtmässige Kriege führen, und für den, der rechtmässig regiert, dass alles, was denen, so recht thun, entgegen und feindlich ist, niedergeworfen werde." Auch jenen mythischen Segen, von dem wir schon bei Tertullian[I. 2, S. 243.] gelesen haben, bringt O. wieder vor: die grossen Dienste, welche die Christen dem gemeinen Besten leisten dadurch, dass sie mit ihren Gebeten die Dämonen, „welche die Kriege erregen und zum Bruch der Verträge reizen und so den Frieden stören, vertreiben — Dienste, die grösser sind, als die aller Heere und Soldaten."[8, 73.] Und so kommt O. zu dem Ergebniss, dass die Christen, „als die Priester des höchsten Gottes, die zu demselben für die Wohlfahrt ihrer Mitbürger beten," die allergemeinnützigsten seien.[7, 74.]

Wie hier O., so dachten und sprachen die Christen, wenigstens die strengern unter ihnen, schon längst. Wenn nun C. meinte, im Fall Alle thäten wie die Christen, so würde der Kaiser bald verlassen und hülflos dastehen und das Römerreich eine Beute der Barbaren werden, so versichert O.: vielmehr das Gegentheil; denn es würden ja dann die Barbaren, so bald sie das Wort Gottes annähmen, „ganz sanftmüthig und gerecht werden." In der That werde diess einmal geschehen, da der christliche Glaube von Tag zu Tag
'8, 68. immer neue Anhänger gewinne.' Gesetzt aber auch, es würde für das dannzumal christlich gewordene Römerreich Gefahr von Aussen drohen, so würde die Hülfe Gottes nicht ausbleiben, ohne dass man genöthigt wäre, blutige Kriege zu führen. „Wir haben eine Verheissung, dass, wo auch nur zwei Eins sind über eine Sache, um die sie bitten, es ihnen werde gewährt werden von dem Vater der Gerechten, der im Himmel ist; denn Gott hat an dem einmüthigen Sinn seiner vernünftigen Kreaturen ein Wohlgefallen und verabscheut alle Uneinigkeit. Was nun erst wäre zu erwarten, wenn etwa nicht Wenige nur wie jetzt, sondern alles, was unter der Herrschaft der Römer steht, Eins wäre? Das Wort (den Logos) anrufend, das einst zu den Juden, als sie von den Aegyptern verfolgt wurden, sprach: Der Herr wird für euch streiten, seid ihr nur stille, werden sie kraft ihres einmüthigen Gebetes noch viel Mehrere zu besiegen vermögen als einst Moses und die mit ihm Betenden." Wenn aber das, was Gott denen verheissen, die seine Gesetze halten würden, nicht eingetroffen sei, so sei daran nicht Gott Schuld, als ob er nicht Treue hielte, sondern der Unglaube und der Ungehorsam der Juden und vornehmlich der Frevel, den sie an Jesu begangen; „und darum irren sie jetzt in der Welt
'8, 69. umher, ohne eine Heimat." ' In Wahrheit aber „sind die Menschen Gottes das Salz — das erhaltende Element dieser Welt..... Die Welt hat nur so lange Macht und Gewalt über uns, als es ihr Ueberwinder gestattet, der von dem Vater die Macht empfangen hat, sie zu überwinden. Auf diesen seinen Sieg verlassen wir uns ganz. Gefällt es ihm aber, dass wir den Kampf wiederum antreten, so mögen unsere Feinde

nur kommen; wir werden ihnen zurufen: Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Jesus Christus." Dass es übrigens einmal dahin kommen könne und werde, dass alle Menschen auf dieser Erde Einem Gesetze gehorchen, hält O. durchaus für keinen lächerlichen Wahn. „Wir sagen, dass das Wort einst alle vernünftigen Wesen sich werde unterwerfen und in seine eigene Vollkommenheit verwandeln.... Unter den Krankheiten des Leibes gibt es zwar wohl einige, die aller ärztlichen Kunst spotten; aber wir bestreiten, dass es unter den Gebrechen der Seele irgend eines gebe, das von dem allerhöchsten Logos und Gott nicht könnte gehoben werden; denn der Logos und seine Heilmittel sind viel stärker, als alle Uebel, welche die Seele befallen können, und er wendet diese Mittel bei einem jeden so an, wie es Gott gefällt. Das Ende (die Vollendung) der Dinge ist das Aufgehobensein des Bösen; ob aber so, dass es niemals sich wiederum wird erneuern können, das ist eine Frage, deren Untersuchung nicht hieher gehört."

8, 70.

8, 72.

C. Die Gnosis des Origenes.

Einen Versuch einer christlichen, näher gesprochen, biblisch-kirchlichen Gnosis, oder, wie wir heut zu Tage sagen würden, einer wissenschaftlichen Glaubenslehre hat, wie wir bereits wissen (S. 41), O. in seinem Werk über die Prinzipien gegeben, das wir dieser Darstellung seiner Gnosis zu Grunde legen, mit Berücksichtigung jedoch auch seiner andern Schriften und dessen, was in denselben hieher Bezügliches, sei es bestätigend oder ergänzend oder erweiternd, sich findet.

O. über die Berechtigung, den Begriff und Umfang einer christlichen Gnosis.

Ueber die Berechtigung, den Begriff und Umfang einer christlichen Gnosis, sowie über das Verhältniss derselben zur Kirchen- und Schriftlehre hat sich O. in der Einleitung zu dem genannten Werke aufs Unzweideutigste ausgesprochen.

Von Christus und seinem Wort geht er aus. „Wer da glaubt und überzeugt ist, dass Gnade und Wahrheit durch Jesum Christum geworden, der nimmt die Kenntniss, welche zum Gut- und Seligleben die Anweisung gibt, nirgends anders woher, als von Christi Wort und Lehre selbst.“ Unter Christi Worten versteht aber O. nicht blos diejenigen, die derselbe als Menschgewordener gesprochen, sondern auch die der Propheten und Apostel; „denn schon zuvor war Christus in Moses und den Propheten; wie hätten sie sonst weissagen können von Christus ohne das Wort Gottes in ihnen! Aber auch nach seiner Aufnahme in die Himmel hat er in seinen Aposteln geredet, wie Paulus andeutet.“' So macht O. zum Wort J. Christi das ganze Alte und Neue Testament.

'de princ. Vorr. c. 1.

Von da thut er nun den weitern Schritt zur Kirchenlehre, als derjenigen Lehrform, in welcher allein die ur-

sprüngliche Christuslehre sich ungetrübt fortpflanze, — im Gegensatz zu den Lehren der Häretiker. „Wie wir trotz der Vielen bei Griechen und Barbaren, welche die Wahrheit versprechen, davon abgestanden sind, bei ihnen allen sie zu suchen, nachdem wir einmal glauben, dass Christus der Sohn Gottes und von ihm allein die Wahrheit zu erlernen sei; so ist innerhalb der christlichen Kreise, wo so verschiedene Lehrmeinungen sich finden, und doch nur die kirchliche Verkündigung, die von den Aposteln überliefert durch die Ordnung der Succession auf uns gekommen ist und bis heute in den Kirchen besteht, bewahrt werden soll, nur das als die Wahrheit anzuerkennen, was in Nichts von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferuug abweicht." Diess stellt O. als Regel auf, besonders für die wichtigeren Punkte des christlichen Glaubens, z. B. von Gott, von Christus, vom h. Geist, von den geschaffenen Geistern. ib. 2.

Nachdem er so die Grundlage gegeben, geht er zur Begründung einer wissenschaftlichen biblisch-kirchlichen Glaubenslehre über. Die Apostel, sagt er, hätten in ihrer Predigt des christlichen Glaubens Einiges und zwar das Wesentliche ganz deutlich und klar auch für die am Geist Schwächeren und Lässigeren vorgetragen, dabei aber die Begründung ihrer Sätze denen überlassen, welche die Gabe der Weisheit und der Wissenschaft besässen; von Anderem aber hätten sie „nur gesagt, dass es sei, nicht aber, wie und woher es sei," offenbar um den Eifrigeren und Geistigeren unter den Christen ein Feld zu lassen, auf dem sie ihren Geist üben und die Frucht desselben zeigen könnten (s. o. S. 142).

O. geht nun aber auch in's Einzelne ein. Er führt die Kirchenlehre in ihren Artikeln und Bestimmungen (die wir jede unten an ihrem Orte nennen werden) einzeln auf, und sagt von jeder, was sie Bestimmtes gebe, und was sie unbestimmt, gleichsam noch als offene Frage lasse.

In dieser Art glaubte O. das gute Recht, ja die Nothwendigkeit einer christlichen Gnosis zu begründen; zugleich hat er ihr so ihr Feld abgesteckt und ihre Grenzen gezogen. Das, was er für apostolisch-kirchliche Lehrbestimmungen

hält, muss die Gnosis „als die Fundamente und Elemente“ gebrauchen; die ihr eigenthümliche Aufgabe dagegen ist, an den einzelnen Glaubensbestimmungen das Warum, den Grund von dem, was sie bestimmen, aufzusuchen und nachzuweisen, das aber, was sie unbestimmt gelassen, also dem freien Forschergeist übermacht haben, näher zu bestimmen, auf alle die Fragen, auf die sie keine Antwort geben, z. B. über das Wie und Woher der guten und bösen Geister, eine Antwort zu geben, doch immer eine solche, die „entweder auf Beweisstellen der h. Schrift sich stützt, oder in der Konsequenz des Denkens und der Natur der Sache selbst begründet ist.“ Ihre weitere Aufgabe ist dann, „alles diess Einzelne zu einem Ganzen zu verbinden und ein zusammenhängendes Lehrgebäude zu konstruiren.“

Vorr. c. 10; vrgl. Irenäus I. 1, S. 436 und Tertullian I. 2, S. 497.

Dass hiemit O. auch das Verhältniss seiner Gnosis zur Kirchenlehre bestimmt hat, ist klar; und in der Art, wie er diess bestimmt hat, stimmt er wenigstens darin mit Irenäus und Tertullian überein, dass die letztere ihm Ausgangspunkt ist und unantastbare Grundlage bleibt. Was nun diese Kirchenlehre anbetrifft, so trifft sie zwar mit den wesentlichen Artikeln der Glaubensregel, wie sie jene beiden Väter geben, zusammen; indessen ersieht man aus ihrer Fassung bei O., wie elastisch und subjektiv ihr Begriff war, was übrigens auch schon die verschiedenen Formeln bei Tertullian ergeben haben. Was einem Kirchenlehrer gerade von besonderer Wichtigkeit schien, das nahm er in sie auf, während dasselbe bei Andern fehlt; und Anderes liess er weg, was Andere hervorhoben. So fehlt bei O. die Lehre von der Wiederkunft Christi; dagegen nennt er als feste Kirchenlehre die ihm so wichtigen Lehren von den guten und bösen Geistern und von der freien Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen, insbesondere auch des Menschen.

I. 2, S. 792.

Die Gnosis des O. in ihren positiven Ausführungen.

Wenden wir uns nun nach dieser Einleitung zur Gnosis des O. in ihren positiven Ausführungen, und zwar zunächst zu seiner theologischen Gnosis.

a. Die theologische Gnosis des O.:

Als kirchliche Gotteslehre bezeichnet er: „dass Ein Gott ist, der Alles geschaffen und geordnet, und der aus dem Nichtsein Alles in's Dasein gerufen hat, der Gott aller Ge-

rechten von Adam an, und dass dieser Gott in den jüngsten Zeiten, wie er durch seine Propheten verheissen, den Herrn Jesum Christum gesandt. Dieser Gott, der gerechte und gute, der Vater unsers Herrn J. Christi, hat selbst das Gesetz und die Propheten, sowie das Evangelium gegeben und ist der Gott des A. und des N. Testamentes, der Propheten und der Apostel. Ferner: dass eben der Jesus Christus, der gekommen ist, vor aller Kreatur aus dem Vater geboren ist, und, nachdem er dem Vater als Organ der Weltschöpfung gedient, zuletzt sich erniedrigt hat und Mensch geworden ist.... Endlich, dass der h. Geist dem Vater und Sohn an Ehre und Würde gleich ist."'

'Vorr. c. 4.

Nicht so klar und bestimmt habe sich die Kirchenlehre darüber ausgesprochen, „wie Gott zu denken sei, ob körperlich und in irgend einer bestimmten Gestalt und Form, oder ob von einer ganz andern Natur als die Körper;"' ferner „ob der h. Geist für geboren oder ungeboren (geschaffen oder unerschaffen), oder ob er selbst auch für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht."' Diess also sind nach O. die Punkte, über welche zu entscheiden der freien Forschung überlassen ist; was dagegen durch die Kirchenlehre schon bestimmt ist, das hat die Gnosis nur noch entweder rationell zu begründen oder weiter auszuführen.

'Vorr. c. 9.

'Vorr. c. 4.

Der absolute Gott;

Was nun in erster Linie die theologische Gnosis des O. beschäftigt, ist die Frage der Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit Gottes. Dass O. sagen konnte, es sei diess ein Punkt, über den man in den Kirchen noch verschieden denke und lehre, beweist, wie noch lange nicht die Idee der Geistigkeit Gottes, diese Grundlehre des Christenthums, überall durchgedrungen war. Wir erinnern an den Bischof Melito von Sardes, von dem uns Eusebius' berichtet, er habe eine eigene Abhandlung über die Körperlichkeit Gottes geschrieben; wir erinnern an Tertullian, dem, wie wahrscheinlich auch dem Melito, körperliches und substanzielles Sein so sehr ineinander floss, dass er ebenfalls aussprach, Gott sei körperlich zu denken, nur idass dieses Körperliche nicht in grob menschlicher, sondern in gotteswürdiger Weise zu denken sei;' möglich ist, dass diess nicht ohne Einwirkung der so einflussreichen

'K. G. 4, 26.

'vrgl. I. 2, S. 773.

stoischen Philosophie war, von der O. an mehreren Stellen sagt, sie habe sich nicht zu dem Gottesbegriff, den uns die Vernunft an die Hand gebe, erheben, und ein einfaches, auf keine Weise zusammengesetztes und somit auch untheilbares Wesen sich denken können.' In der alexandrinischen Kirche selbst, wahrscheinlich unter der ungebildeteren Klasse der Christen, muss die Ansicht von der Körperlichkeit Gottes stark verbreitet gewesen sein; man berief sich auf 5 Moses 4, 24: „Gott ist ein verzehrend Feuer", und, seltsam genug, auf Joh. 4, 24: „Gott ist ein Geist" (pneuma, Hauch). Als ob Feuer und Geist, ruft O. aus, nur körperlich zu denken wären! „Was soll dann aber Gott verzehren, sofern er ein Feuer ist? Etwa körperliche Stoffe, wie Holz, Heu, Stoppeln? Was sagt man da Gotteswürdiges, dass Gott ein Feuer sein soll, das derlei Stoffe verzehrt? Wohl verzehrt er, — aber die schlechten Gedanken der Menschen, ihre sündlichen Gelüste, ihre schnöden Handlungen, wenn er sich in die Herzen der Gläubigen einsenkt und in denjenigen Seelen, die seines Wortes und seiner Weisheit fähig werden, zugleich mit seinem Sohne Wohnung macht,' alle ihre Leidenschaften und Fehler verzehrt, und sie sich zu einem reinen, seiner würdigen Tempel bildet." ' Joh. 4, 24 besage aber nach dem Zusammenhang gerade das Gegentheil von körperlich; denn „jene Worte sprach der Herr zu der Samaritanerin, welche meinte, auf dem Berge Garizim müsse Gott verehrt werden, — im Gegensatz zu der Meinung der Juden, dass Jerusalem die einzig rechte Stätte hiefür sei. Indem nun der Herr auf diese Meinung der Samaritanerin, die aus der Prärogative der körperlichen Orte urtheilte, wo Gott richtiger verehrt werde, ob von den Juden zu Jerusalem, oder von den Samaritanern auf dem Berge Garizim, antwortete: es kommt die Stunde, dass die wahren Verehrer Gottes den Vater weder in Jerusalem noch auf dem Berge Garizim anbeten werden, Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten, so hat er hiemit deutlich ausgedrückt, dass der, der dem Herrn folgen wolle, von jeder Präsumtion körperlicher Orte gänzlich abgehen müsse; ganz folgerichtig hat er zugleich dem Geist

'c. Cels. 4, 15.

'Joh. 14, 23.

de princ. I. 1, 2.

die Wahrheit beigesellt; wie er nämlich dem Körperlichen den Geist, so hat er dem Schatten oder dem Bilde die Wahrheit entgegengestellt."[1] Das „Schauen" Gottes aber, wovon Matth. 5, 8 die Rede, sei nichts anderes als ein „Erkennen im Geiste"; denn „sehr häufig werden die Namen der Sinnesglieder auf die Seele übergetragen; so z. B. wenn man von Augen des Geistes spricht."[2]

[1] ib. I. 1, 4.
[2] ib. I. 1, 9.

Es sprechen somit, meint O., die Schriftzeugnisse, recht verstanden, für die Unkörperlichkeit Gottes; eben so entschieden aber auch die Vernunftgründe. Körperlich ist ihm gleichbedeutend mit materiell, zusammengesetzt, theilbar, wandelbar, veränderlich, corruptibel. „Erklärt man nun Gott für körperlich, so erklärt man ihn auch für materiell, da jeder Körper aus Materie besteht, und somit auch, da jede Materie corruptibel ist, für corruptibel."[3] Gott einen Körper beilegen, ihn zu einem Wesen machen, „das Farbe, Gestalt, Dichtigkeit und Grösse hat, wie diess die Eigenthümlichkeit aller körperlichen Wesen," — das heisst unserm Vater nichts anders als den Ungeschaffenen zu einem Geschaffenen, den Schöpfer zu einer Kreatur machen; denn alle Geschöpfe seien entweder selbst körperlich, oder, wenn diess auch nicht ihrer Natur nach, so doch in Körpern, oder an Körper gebunden. „Jenes Wesen allein, das Prinzip und Urgrund von Allem ist, aus welchem, durch welches und in welchem Alles ist, hat weder einen Körper, noch ist es in einem Körper, sondern ist ganz unkörperlich;"[4] denn wenn es körperlich wäre, so würde es auch als zusammengesetzt erscheinen, als vielerlei, nicht als das eine; „nun aber kann das Wesen, welches Prinzip von Allem ist, nicht als zusammengesetzt gedacht werden, weil sonst die Bestandtheile, aus denen alles, was ein Zusammengesetztes ist, zusammengesetzt ist, früher und älter als das selbst, was ihr Prinzip ist, erschienen."[5] Aber auch schon die Analogie des menschlichen Nus spreche für die Unkörperlichkeit Gottes. „Derselbe bedarf zu seiner Bethätigung keines körperlichen Ortes, oder sinnlicher Grösse, oder körperlicher Gestalt oder Farbe, noch irgend einer andern Eigenschaft des Körpers oder der Materie." Zwar „insofern wir Menschen ein aus der Vereinigung von

[3] ib. II. 4, 3.
[4] ib. IV, 27.
[5] ib. I. 1, 6.

Seele und Leib zusammengesetztes lebendes Wesen sind, — denn nur auf diese Weise ist es uns möglich, auf der Erde zu wohnen, — besteht bei uns eine Wechselwirkung zwischen Seele und Leib; daher der Nus weniger kräftig und wirksam ist, wenn der Körper, durch Krankheit gestört und verwirrt, nicht mehr wie im gesunden Zustande ihm die gewöhnlichen Dienste leistet.“ Gott aber sei nicht zusammengesetzt. Somit — diess ist der Schluss der ganzen bisherigen Entwickelung — „darf Gott nicht als Körper oder als in einem Körper gedacht werden, sondern als rein intellektuelle, einfache Natur, die durchaus keinen Zusatz in sich zulässt, so dass von einem Mehr oder Minder die Rede bei ihr sein könnte, vielmehr ist er in jedem Sinne eine Monas und, dass ich so sage, eine Henas.“

Aber nicht blos absolute Einfachheit oder Einzigkeit sei Gott im Gegensatz zu allem Körperlichen und Zusammengesetzten; sondern als solche auch ganz Geist, absoluter Geist, „die Quelle, aus der jede geistige Natur oder Vernunft ihren Ursprung hat.“

ib. I. 1, 6.

O. ist einer der Hauptbekämpfer der Ansicht von der Körperlichkeit Gottes, wie grob oder wie fein (ätherisch) sie gedacht werden mag, einer der Hauptverfechter der Idee der absoluten Geistigkeit Gottes.

Ebenfalls im Gegensatz gegen die Ansicht, welche körperlich und wesenhaft einander zu substituiren liebte, ja recht eigentlich ein Extrem derselben ist es, wenn O. — mit Plato und dem Neuplatonismus — geneigt ist, selbst über den Begriff „Wesen“ Gott, das höchste Gut, hinauszurücken und ihn lieber „überwesentlich“ zu nennen, wie wohl er es gar gut weiss und es auch ausdrücklich sagt, „dass das Wesen im eigentlichen Sinn das ist, was ein bleibendes Sein hat und unkörperlich ist.“ Es ist diess zugleich in seiner Ansicht vom Logos - Sohn, dem recht eigentlich der Name Wesen, Wesen der Wesen, Leben, Licht u. s. w. zukomme, und von dem Verhältniss desselben zum Vater, der, als der höhere, vielmehr das Wesen-, Leben-, Licht-Gebende sei, mitbegründet (s. u.). „Es ist die Frage, ob Gott nicht überwesentlich sei und durch Macht und

Mittheilung das Wesen verleihe, denen er es durch seinen Logos verleiht, und (in erster Linie) seinem Logos selbst, und ob nicht vielmehr der Eingeborne und Erstgeborne der Schöpfung das Wesen des Wesens, das Urbild der Urbilder, und das Prinzip zu nennen sei, als über alles diess aber erhaben sein Vater, Gott."' 'c. Cels. 6, 64.

„Wenn wir nun sagen, dass der Gott des All's einfach, unsichtbar, unkörperlich, Geist, oder vielmehr über Geist und Wesen sei, so sagen wir auch, dass er von nichts Anderem als von dem nach dem Bilde jenes Geistes (Nus) Geschaffenen erfasst werden könne."' So gewiss es nun aber für O. ist, dass der Geist nur vom Geist erfasst werden kann, so gewiss ist ihm anderseits, dass der absolute Geist von dem menschlichen Geist, sofern dieser an den Körper gebunden ist, nicht völlig erfasst werden kann, dass Gott „unfassbar, unbegreiflich" für den Menschen ist, wiewohl er die Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen gerne anerkennt. „Was das auch immer ist, was wir von Gott zu ahnen oder zu erkennen vermögen, immerhin müssen wir glauben, dass er weit herrlicher, weit grösser sei, als das, was wir von ihm erkannt haben." Es sei gerade so, meint O., wie wenn man Einen, der kaum ein schwaches Licht ertragen könnte, über den Glanz und die Herrlichkeit der Sonne belehren wollte; man könnte ihm nur sagen, unendlich und unaussprechlich herrlicher als alles Licht, was er sehe, sei dieses Sonnenlicht. „So vermag unser Geist, nachdem er in den Kerker des Fleisches und Blutes eingeschlossen und vermöge der Theilnahme an solcher Materie stumpfer und schwächer geworden ist, trotz allem Vorzug, den er in Vergleich mit der körperlichen Natur hat, doch, wenn er zur Anschauung des Uebersinnlichen emporstrebt, kaum was ein Funke oder der Schein einer Leuchte. Was ist aber unter allem Uebersinnlichen und Intellektuellen so viel besser als Alles, so unaussprechlich und unendlich vorzüglich, als Gott, dessen Wesen vom menschlichen Geist, und wäre es auch der reinste und klarste, nicht erfasst und erschaut werden kann?"' Und „nicht blos ist das, was in Gott ist, höher als Alles, wovon

'c. Cels. 7, 38.

'ib. I. 1, 5.

die menschliche Natur weiss, sondern auch als das, was über sie hinausgeht.'... Jene Natur ist von ihr allein erkannt." '' Indessen wenn wir auch Gott an sich nicht erfassen können, so können wir doch aus seinen Offenbarungen einen Schluss auf ihn ziehen. „Bisweilen können unsere Augen den Lichtstoff selbst, d. h. die Substanz der Sonne, nicht anschauen; wenn wir aber ihren Wiederschein oder ihre Strahlen sehen, die durch die Fenster oder auch sonstige Öffnungen und Ritzen hereindringen, so können wir daraus schliessen, wie gross der Lichtheerd und die Lichtquelle selbst sein müsse. So sind gleichsam Strahlen der Natur Gottes die Werke der göttlichen Vorsehung und die Meisterkunst in diesem Weltganzen im Vergleich zu seinem Wesen und seiner Natur selbst. Wenn daher auch unser Geist, Gott selbst, wie er ist, durch sich selbst nicht schauen kann, so erkennt er doch aus der Pracht und Schönheit seiner Werke und Geschöpfe den Vater des All's."' O. erinnert an das Wort des Paulus: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel und dunkel, dann aber von Angesicht zu Angesicht." Und allerdings hofft er, wenn Gott Alles in Allem sein werde, eine völligere, ja eine völlige Erkenntniss Gottes (s. u. eschatologische Gnosis); jedenfalls aber ist ihm, wie das die Art seiner Gnosis mit ihrer Stufenbildung ist, das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, d. h. seines Wesens nicht ohne das Erkennen im Spiegel, d. h. aus seiner Welt, möglich, vielmehr dieses die Stufe zu jenem; „Gott hat seine unsichtbare und übersinnliche Natur in der sichtbaren und mit den Sinnen wahrnehmbaren Natur abgedrückt, damit in ihr diejenigen, welche noch dieser Sphäre angehören, zur Anschauung der übersinnlichen Natur erzogen und gebildet werden."'

'c. Cels. 6, 62. ''de princ. IV, 35.

'de princ. I. 1, 6.

'Sel. in Ezech. c. 1.

Eine so zu sagen mittlere Erkennbarkeit Gottes für den Menschen hienieden behauptet daher O. auch gegen diejenigen die den Satz aussprachen, dass Gott auch nicht mit dem Logos (mit keinem Verstand und Wort) zu erreichen sei. „Wenn der Logos in uns gemeint wird, sei es der innerliche, oder der äusserliche, der ausgesprochene, so sagen auch wir, dass Gott nicht (adäquat) zu erreichen sei." Ein Anderes sei es aber mit dem Logos Gottes; das Wort, das im Anfang bei

Gott gewesen, erkenne ihn nicht blos für sich selbst, sondern mache ihn auch denen erkennbar, welchen es ihn offenbaren wolle. Auch unnennbar sei Gott nicht, wie Celsus wolle; „allerdings wenn er das sagen will, dass kein Wort, kein Name im Stande sei, die Eigenschaften Gottes (vollkommen) auszudrücken, so hat er recht;... nicht aber, wenn die Nennbarkeit Gottes nur so viel sagen will: so weit es möglich ist, durch Bezeichnungen einige Eigenschaften Gottes ausdrücken, um dem Zuhörer Anleitung zu geben und ihm behülflich zu sein, Gott zu denken, so weit es der menschlichen Natur möglich ist."' 'c. Cels. 6, 65.

In diesem Sinne kann man nach O. mit Recht auch von Eigenschaften Gottes reden: sie sind die Strahlen, in denen sich uns die eine mit unserm Geistesauge nicht zu erreichende noch anzuschauende Gottessonne bricht. Nur aber müssen sie auf eine der Sache entsprechende, gotteswürdige Weise gefasst werden.' 'de orat. c. 22.

Dazu rechnet O. in erster Linie, dass alles Vermenschlichende entfernt werde; und wenn die h. Schrift, bemüht er sich zu zeigen, von Reue, Zorn, einem Herabsteigen Gottes u. dgl. spreche, so habe man sich zu hüten, diess im buchstäblichen Sinne zu nehmen. „Wenn Celsus über Stellen der h. Schrift spottet, worin Gott nach Menschenart dargestellt wird, als zürne er den Gottlosen und drohe den Sündern, so bemerken wir ihm, dass er diess nicht versteht. Die Sache ist diese: Wie wir, wenn wir mit unmündigen Kindern zu thun haben, nicht das Höchste, was wir zu sagen vermöchten, sagen, sondern ihrer Schwachheit uns akkomodirend so reden und thun, wie wir glauben, dass es zu der Besserung der Kinder, als Kinder, am zweckmässigsten sei, so verfährt das Wort Gottes in der Schrift: es misst und richtet nach der Fassungskraft der Leser und so, wie es ihnen förderlich ist, seine Heilslehre ein.... Es würde gewiss der grossen Masse nicht gedient sein, wenn Gott das, was er den Menschen sagen wollte, so wie es ihm (nicht so wie es ihnen) angemessen wäre, hätte vorbringen wollen."' 'c. Cels. 4, 71. Uebrigens finde sich in der Schrift und oft in der einen und selben Stelle neben jenem Anthropopathischen auch Pneumatisches

für die Pneumatiker, so dass man über die bildliche und pädagogische Bedeutung von jenem nicht in Zweifel sein könne. „So oft wir daher von einem Zorn Gottes reden, so meinen wir dabei keinen Affekt in Gott, sondern eine strengere Erziehungsweise Gottes mit den Menschen, die sich so vieler und schwerer Sünden schuldig gemacht haben." ' Affekte, Veränderungen seien in Gott so wenig zu setzen, dass er vielmehr gedacht werden müsse als der Unwandelbare, „der immer derselbe bleibt, aber das Wandelbare regiert, wie es dessen Natur verlangt und es zu regieren sein Logos für gut findet." '

'ib. 4, 72; de princ. II. 4, 4.

'c. Cels. 6, 63.

Eben darum ist auch nach O. kein Gegensatz zwischen den göttlichen Eigenschaften, die Güte nicht der Gerechtigkeit entgegengesetzt, wie die Marcioniten wollen, welche die Gerechtigkeit als die ausschliessende Eigenschaft des Schöpfer-Demiurg, des Gottes des A. Testamentes, die Güte als die des bisher unbekannten, nun durch Christus geoffenbarten wahren und höchsten Gottes fassen. „Sie glauben, die Güte sei eine solche Eigenschaft, wornach es allen gut gehen müsse, auch wenn Einer dessen unwürdig wäre und Gutes zu erlangen nicht verdiente." Nicht dass O. mit dieser Definition nicht einverstanden wäre; aber damit ist er es nicht, wenn sie, den Begriff des Gutgehens falsch anwendend, „dafür halten, dem gehe es nicht gut, der etwas Hartes oder Trauriges zu erleiden habe." Ebenso sei es mit der Gerechtigkeit, „die sie für die Eigenschaft halten, welche jedem nach Verdienst zumesse." Nicht dass diese Definition falsch wäre; aber „sie legen sie nicht richtig aus; sie glauben nämlich, dass er den Guten Gutes den Bösen Böses erweisen müsse, das heisst in ihrem Sinn, dass der Gerechte mit den Bösen es nicht gut meine, sondern von einer Art Hass gegen sie getrieben werde.'... Sie müssen aber wissen, dass die Gerechtigkeit etwas Gutes ist wie die Güte, und dass der Gott, welcher jedem nach Verdienst gibt, nicht aus Hass gegen die Bösen über die Bösen Uebels verhängt, sondern darum, weil die, so sich verfehlt haben, es bedürfen, durch strengere Mittel geheilt zu werden, wesshalb er eben zu dem greift, was zwar für den Augenblick Schmerz bringend

'de princ. II. 5, 1.

zu sein scheint, aber doch die Besserung in Aussicht stellt." Somit „ist der gerechte und der gütige Gott ein und derselbe, der wohlthut mit Gerechtigkeit und mit Güte straft, sofern weder Güte ohne Gerechtigkeit, noch Gerechtigkeit ohne Güte die Würde der göttlichen Natur bezeichnen kann." Es ist also die Gerechtigkeit Gottes wesentlich durchaus nicht verschieden von der Güte; sie ist nur eine modifizirte Güte mit Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit der Menschen und auf die Mittel, die sie anwendet, sie ist die erziehende Güte; — ein in den Anschauungen des O. besonders auch von den letzten Dingen fruchtbarer Gedanke.

ib. II. 5, 3.

Man sieht: wenn man nach O. einen richtigen Begriff von den göttlichen Eigenschaften und in ihnen von Gott selbst gewinnen will, so muss man sie in und miteinander fassen, so dass sie sich die eine durch die andere näher bestimmen. Diess hat O. auch noch an der göttlichen Allmacht nachzuweisen versucht. „Wir glauben allerdings, dass Gott Alles könne, aber nur nicht auf Kosten seiner Gottheit, seiner Weisheit, seiner Güte." Tiefsinnig ist insbesondere der Gedanke, (den er zwar zunächst nur in Bezug auf das Verhältniss des Vaters zum Logos angewendet (s. u.), der aber seine Wahrheit nur in der Sphäre der göttlichen Eigenschaften haben kann), dass die Allmacht durch die Weisheit wirke, dass hiedurch jene Eigenschaft, wenigstens in der sittlichen Welt, ihren Charakter als Naturgewalt verliere, und dass hierin eine Ausgleichung zwischen der bestimmenden Macht Gottes und der Freiheit der sittlichen Wesen liege.

c. Cels. 3, 70.

Um so eigenthümlicher ist seine Meinung von dem Verhältniss der Allmacht zur Allwissenheit und von dieser letztern Eigenschaft selbst. Von der Ansicht ausgehend, dass alles, was gewusst und erkannt, also von dem Verstand umfasst werde, ein Umfasstes, Begrenztes sei, kömmt er zu dem Schlusse, dass die göttliche Allwissenheit, als Wissenheit von Allem, nicht ein Unbegrenztes umfassen könne, eben weil das Unbegrenzte nicht mehr umfasst, d. h. erkannt werden könne. Durch die Allwissenheit be-

stimmt, sei daher auch die göttliche Allmacht begrenzt und habe im Uranfang nicht eine unendliche Welt, sondern nur eine Reihe endlicher Welten und eine bestimmte Zahl von Geschöpfen zur Existenz bestimmt (s. u.). Und nicht blos auf die Weltschöpfung, sondern auf das Wesen Gottes selbst trägt diess O. über, so dass dieses nicht mehr als ein unendliches erscheint, weil es sonst von Gottes eigenem Bewusstsein nicht mehr umfasst werden könnte; „denn was seiner Natur nach unbegrenzt ist, das zu umfassen, ist der Erkenntniss nicht möglich, die ihrer Natur nach das Erkennbare begrenzt."' Diese Bestimmung, durch welche in Gottes Bewusstsein eine Schranke, ein endliches Moment gesetzt wird, ist um so auffallender bei O., als sie mit den anderweitigen Bestimmungen desselben von der Unfassbarkeit Gottes in Widerspruch steht, um von noch anderen Widersprüchen, die sich erst im Verlauf des Systems ergeben werden, nicht zu sprechen. Offenbar hat O. hier menschliche Kategorien auf Gott übergetragen, wie schon Augustin (de civ. dei 12, 17) bemerkt hat. —

'Comm. in Matth. 13, 1.

der Logos-Sohn;

Einen Hauptgegenstand der theologischen Gnosis des O. bildet nun aber die Logoslehre, die ja recht eigentlich ein alexandrinisches Gewächs ist. O. hätte nicht der Alexandriner sein müssen, der er war, wenn er sich nicht mit besonderer Vorliebe diesem Theologumenon zugewandt hätte, das übrigens seit Justin die Kirchenväter insgemein, auch diejenigen von nicht alexandrinischer Richtung wie einen Tertullian, vielfach beschäftigte.

Eine rationelle Begründung desselben, die man von ihm gemäss der Aufgabe, die er der Gnosis stellte, erwarten dürfte, hat zwar O. so wenig als Tertullian gegeben; indessen, wie man aus seiner Darstellung sieht, sind es doch ungefähr dieselben Gründe, die einem Justin wie einem Tertullian hiebei vorschwebten.' Einmal nämlich ist es ein positiv christliches Interesse; indem er von dem Begriff des Logos und einer metaphysischen Gottes-Sohnschaft ausgeht und auf Jesus diess überträgt, will er dadurch den Stifter der christlichen Religion so hoch als möglich erheben, um so das Christenthum als reinste, als vollkommenste Gottesoffenbarung

'vrgl. I. 1, S. 206.

erscheinen zu lassen. Zu diesem christlichen Interesse tritt, wenn wir so sagen dürfen, ein philosophisches, das, wenn auch nicht auf der Gottesidee an und für sich, auf dem immanenten Verhältniss Gottes zu sich selbst, so doch auf dem Verhältniss Gottes zur Welt und der Welt zu Gott, das eines Mittlers bedürfe, beruht. Es war eine Zeitvorstellung, dass der absolute Gott an und für sich zu hoch stehe, um sich mit einer endlichen Welt zu vermitteln, dass er, „das schlechthin Eine und Einfache“ und Unveränderliche, nicht unmittelbarer Grund einer Vielheit wandelbarer Dinge werden könne; und ebenso, dass die kreatürliche Welt zu niedrig stehe, um den absoluten, ungeschaffenen Gott an und für sich und unmittelbar fassen zu können. Wie nun jenes vermeintlich christliche und dieses vermeintlich philosophische Interesse einander trefflich entgegen kamen, ja sich gegenseitig den grössten Vorschub leisteten, liegt auf der Hand. Logos Gottes, (metaphysischer) Sohn Gottes und Jesus Christus werden von O. geradezu identifizirt (s. u.).

Wenn O. sich weniger in eine Begründung einlässt, so ist er dagegen um so ausführlicher über den Begriff, den er sich von diesem Logos-Christus macht. Er thut diess in der Regel an der Hand und in Erklärung von Schriftstellen, die er hierauf bezieht. Hiernach ist ihm der Logos-Sohn-Christus derjenige, durch den und in dem der absolute Gott sich offenbart als in seinem Abglanz und Ebenbild; er ist ihm der Inbegriff der göttlichen (auf eine Welt gerichteten) Ideen, gleichsam die ideale Einheit der Welt, derjenige, „der die Urbilder und Anfänge der ganzen Schöpfung in sich präformirt und enthält“ ', die Weisheit Prov. 7., d. h. die in ihm zur Einheit verbundene Gesammtheit der urbildlichen und weltbildenden Gedanken Gottes;' und wie er alle Dinge urbildlich in sich schliesst, so ist er es auch, durch den und in dem Alles, Sichtbares und Unsichtbares, erschaffen wurde, — nach Joh. 1, 3; Psl. 53, 6; „er selbst vor Allen, das Haupt;“ ' er ist es, zu dem der Vater spricht 1 Mos. 1, 3. 6: es werde Licht! es werde die Feste u. s. w.; er, den der Vater anredet in den Worten: lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei. „Das Wort aber hat alle Dinge

'de princ. I. 2, 3.
'In Joh. 1, 22.
'ib. 4, 30.

'c. Cels. 2, 9. so gemacht, wie ihm sein Vater zu machen aufgetragen hat."' Er ist aber auch von allem, was (durch ihn geworden) ist, der immerwährende Lebensgrund, die Wahrheit und das Gute; denn „wie könnte leben, was geschaffen ist, wenn nicht aus dem Leben? wie könnte das, was ist, in Wahrheit 'de princ. I. 2, 4. bestehen, wenn es nicht aus der Wahrheit käme?"' Insbesondere ist er nach O. die Quelle und das Prinzip alles Logischen 'ib; In Joh. 2, 2.; c. Cels. 5, 39. in der Welt und dessen objektive Einheit.' Er ist der Offenbarer des verborgenen Gottes; denn „wie Niemand den Ungeschaffnen und Erstgebornen aller Kreatur nach Würden erkennen kann als der Vater, der ihn gezeugt hat, so auch Niemand den Vater, als das lebendige Wort, seine Weisheit und Wahrheit; dieses ist es, das die Finsterniss, worein der 'Psl. 18, 12. Vater sich wie in einem Gezelt verborgen hat,' zertheilt und den Abgrund aufdeckt, womit der Vater wie mit einem Gewand bedeckt ist; und wenn es so den Vater offenbart, so erkennt ihn, wer ihn zu erkennen und zu fassen im Stande 'c. Cels. 6, 17; de princ. I. 2, 3. ist."'

Dass nun aber dieser Logos Gottes nicht etwa nur eine Eigenschaft Gottes sei, sondern Hypostase, behauptet O. 'de princ. I. 2, 2. auf's Entschiedenste.' Wie hätte er anders können, da ihm Logos und Sohn Gottes und Christus identisch sind! Er gibt aber auch einen rationellen Grund an, in dem er mit Ter- 'vrgl. I. 2, S. 569. tullian' zusammentrifft. Die göttlichen Ideen, welche die logischen Samen aller Dinge in sich enthalten, die Weisheit Gottes des absoluten habe nicht in leeren und wesenlosen Gedankendingen ihr Bestehen nach Art der Vorstellungen der Menschen; sondern sie sei eine lebendige und gleichsam beseelte; um diess zu begreifen, müsse man nur festhalten, 'In Joh. 1, 39. dass die göttliche Weisheit über alle Kreatur erhaben sei.'

Sofern der Logos-Sohn ein hypostatisches Sein habe, sei er vom Vater gezeugt. Indem O. diess ausspricht, ist aber sein Bemühen, seiner geistigeren Tendenz gemäss, darauf gerichtet, jede sinnliche Vorstellung oder Analogie abzuweisen; „es muss vielmehr etwas Einzigartiges und Gotteswürdiges sein, für das durchaus keine Analogie nicht blos in den wirklichen Dingen, sondern nicht einmal in Gedanken ge- 'de princ. I. 2, 4. funden werden kann."' Daher ist er auch gegen jede ema-

natistische Vorstellung, die den Zeugenden wie den Gezeugten zu etwas Körperlichem macht; es könne weder von einem Substanzverlust des Vaters in Folge der Zeugung, noch von einer Theilung seines Wesens oder einer Trennung desselben die Rede sein.' Vielmehr „ist mit Ausschliessung aller körperlichen Vorstellung zu sagen, das Wort und die Weisheit sei aus dem Unkörperlichen und Unsichtbaren erzeugt worden, wie der Wille aus dem Geiste hervorgeht; man könnte daher ebenso gut von einem Sohn der Liebe sprechen, sofern er ein Sohn des Willens Gottes ist.'... Denn nach meinem Dafürhalten muss der Wille des Vaters hinreichen zum Dasein dessen, was er will; und so wird denn auch das Dasein des Sohnes von ihm erzeugt." ' Dass O. in der Regel den Ausdruck: „gezeugt aus dem Wesen des Vaters" vermeidet, diess thut er darum, weil von so vielen der Begriff des Wesens mit dem einer körperlichen Substanz vermischt wurde, so dass man daraus folgerte, durch die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters sei dieses um so Vieles vermindert worden.' Wenn er nun gleichwohl den Logos-Sohn Sohn „von Natur, nicht durch Adoption" nennt und eine Zeugung aus dem Wesen des Vaters nicht verneint (Fragm. in Epist. ad Hebr.), so geschieht diess in dem Sinne, dass das Wesen Gottes als Geist und der Prozess der Zeugung rein geistig gefasst werde.

' de princ. IV, 28

' ib.

' ib. I. 2, 6.

' In Joh. 20, 16.

Diess ist die Anschauung des O. vom Logos. Offenbar ist ihm, wie den andern vornizänischen Kirchenvätern, der Logos-Christus nicht blos ein moralischer, sondern auch ein metaphysischer Mittler, „der zwischen der Natur des Ungeschaffenen und derjenigen alles Geschaffenen mitten inne steht" ' und einerseits vom göttlichen Wesen alles das an sich hat, dessen er bedarf, um dieser Mittler zu sein, anderseits es aber, so zu sagen, in verjüngtem Massstabe hat, weil er so nur für das Kreatürliche ein Mittler sein kann. In diesem Sinne deutet er Hebr. 1, 3, wo der Logos-Sohn-Christus der Abglanz der Herrlichkeit Gottes heisse. Einerseits liegt ihm darin die Ewigkeit desselben (s. u.), die Ebenbildlichkeit mit Gott; anderseits aber auch die Verschiedenheit und insofern die Möglichkeit, das Absolute einer kreatürli-

' c. Cels. 3, 34.

chen Welt zugänglich zu machen. „Der Abglanz nämlich ist dasjenige, wodurch das Licht an sich wahrgenommen und erkannt wird. Indem dieser Glanz die schwachen und vergänglichen Augen der Sterblichen sanfter und zarter berührt und allmälig gleichsam lehrt und gewöhnt, die Klarheit des Lichtes zu ertragen, durch Entfernung alles dessen, was das Sehen verdeckt und hindert, macht er sie fähig, die Herrlichkeit des Lichtes aufzunehmen; eine Art Mittler zwischen den Menschen und dem Licht.“ (de princ. I. 2, 7.) Dieser Begriff eines Mittlers, Mittel-, Zwischen- und Untergottes bricht überall durch in der Anschauung des O. vom Logos-Christus. Wenn er erklärt, wiefern dieser das Bild des unsichtbaren Gottes Hebr. 1, 3 heisse, so spricht er sich ganz wie oben vom Licht und Glanz aus. „Es ist, wie wenn es eine Bildsäule gäbe, die vermöge ihrer Grösse den ganzen Erdkreis einnähme, und vermöge ihrer Unermesslichkeit von Niemandem in der Anschauung umfasst werden könnte; und es würde eine andere Bildsäule in Gliederbau und in Gesichtszügen, Gestalt und Stoff zwar durchaus gleich errichtet, nur dass sie nicht so unermesslich gross wäre, damit, wer jene unermessliche nicht anschauen könnte, doch diese sehen und somit bekennen könnte, er habe auch jene gesehen.“ (de princ. I. 2, 8.) Der Logos-Sohn ist somit allerdings das Leben, das Licht, die Wahrheit, aber nur für die Kreatur, mit dem Vater verglichen, der allein die Wahrheit, das Leben im absoluten Sinne, oder, wie O. sich ausdrückt „der Vater der Wahrheit, des Lichts“ u. s. f. ist, (In Joh. 2, 18.) nicht diess selbst, sondern nur Bild desselben; also im Verhältniss zu uns die Urwahrheit, das Urleben, doch im Verhältniss zum Vater nicht anders Wahrheit, als es die Wahrheit in uns im Verhältniss zu der seinigen (des Logos) ist.

Gemäss dieser Anschauung ist auch das Verhältniss, in das O. den Logos-Sohn zum Vater setzt, und sind die Eigenschaften und Attribute, die er ihm beilegt.

Er nennt ihn „Gott“, dem höchsten Gott vollkommen ebenbildlich, sogar gleichen Wesens mit ihm, „ungeschaffen,“ (c. Cels. 6, 17.) denn „Nichts ist, was nicht geschaffen ist, ausser der Natur des Vaters, des Sohnes und des Geistes.“ (de princ. IV, 35.) Er

sagt von ihm aus, dass er allmächtig sei; denn „wie es Niemand anstössig findet, dass Christus Gott sei, wenn der Vater Gott ist, so darf man sich auch daran nicht stossen, dass der Sohn Gottes allmächtig genannt wird, wenn der Vater allmächtig heisst." Lieber aber möchte er sagen mit Beziehung auf Psl. 103, 24; Joh. 1, 3; Phil. 2, 10: der Vater sei allmächtig „durch" den Sohn, der die Weisheit ist. Und in Prov. 7, 25: die Weisheit (d. h. in den Gedanken des O. der Logos-Sohn) sei ein Erguss der Glorie des allmächtigen Gottes, findet er angedeutet, „dass auch an der Glorie der Allmacht die Weisheit, durch welche Gott allmächtig ist, mitbetheiligt sei." Er meint diess so: „durch die Weisheit, welche Christus ist, hat Gott die Macht über Alles nicht blos vermöge der Autorität des Herrschenden, sondern auch durch die freiwillige Dienstschaft der Unterworfenen; und das ist die lauterste und reinste Herrlichkeit der Allmacht, dass durch das Wort und die Weisheit, nicht durch Gewalt und Nothwendigkeit, Alles unterthan ist." Ebenso nennt er den Logos-Sohn allgegenwärtig; denn „wie Christus, sofern er das Wort, die Weisheit, die Gerechtigkeit u. s. w. ist, in Paulus war, so war er ohne Zweifel auch in Petrus und den Andern und so ist er in den Engeln und Erzengeln, nur in den Verschiedenen auf verschiedene Weise, wie es der sittliche Werth eines Jeden zulässt."

de princ. I. 2, 10.

ib.

2 Cor. 13, 3; Gal. 2, 20.

de princ. IV, 29.

Vor Allem ist es aber das Prädikat der Ewigkeit, das dem Sohne zuzueignen O. sich angelegen sein lässt. „Es war nie eine Zeit, da der Sohn nicht war;" — eine Formel, deren sich übrigens O. nur gegensätzlich bedient und von der er selbst erklärt, dass sie unangemessen sei, sofern sie das Ewige in zeitlichen Kategorien („nie, da, war") ausdrücke. Vielmehr „ist jeder Anfang, der genannt oder auch nur gedacht werden kann, auszuschliessen, wenn von der Zeugung des Sohnes die Rede ist." Die Gründe, womit O. diese Ewigkeit des Logos-Sohnes motivirt, sind theils aus seinem Gottes-, theils aus seinem Welt-Begriff hergenommen. Es liege im Wesen Gottes als des vollkommenen, dass er das, was zu seiner Vollkommenheit gehöre, auch immer habe; diess aber sei das Wort, die Weisheit. „Weil Gott

de princ. I. 2, 9.

de princ. IV, 28.

ib. I. 2, 2.

immer wollte und konnte, so hat nie ein Grund oder eine Möglichkeit sein können, dass er nicht das, was er Gutes wollte, immer gehabt hätte. Daraus erhellt, dass der Logos immer war und keinen Anfang hat als Gott selbst."' So gewiss die Weisheit Gott immanent sei, so gewiss müsse auch der Logos, der die Weisheit, ewig und von Ewigkeit von dem Vater gezeugt sein. „Wer der Weisheit einen Anfang gibt, der bedenke, dass er sich noch mehr gegen den ungezeugten Vater selbst versündigt, sofern er läugnet, dass derselbe immer Vater gewesen sei und das Wort gezeugt und die Weisheit gehabt habe.'... Wer annähme, dass Gott auch nur einen Moment ausser der Zeugung der Weisheit gewesen, der müsste konsequent glauben, Gott habe entweder die Weisheit vorher nicht zeugen können, ehe er sie zeugte, oder zwar können, aber nicht wollen; — was beides gleich Gottes unwürdig.'... Sagen: es war eine Zeit, da der Sohn nicht war, heisst nichts anders als: es war einmal eine Zeit, da die Weisheit, die Vernunft, das Leben nicht war, da in diesem allem das Wesen des Vaters vollkommen begriffen ist; denn das kann nicht von ihm und seinem Wesen getrennt gedacht werden. In der Vorstellung ist es zwar ein Mehreres, in der Sache und dem Wesen nach ist es Eins, und eben darin besteht die Fülle der Gottheit."' O. bedient sich auch der bildlichen Ausdrücke von Licht und Glanz. „Die Erzeugung ist so ewig und immerwährend, wie der Glanz aus dem Licht erzeugt wird.... Gott ist Licht nach Johannes;' der Glanz dieses Lichtes ist also der Eingeborne, der unzertrennbar, wie der Glanz aus dem Licht, aus dem Vater hervorgeht und die ganze Welt erleuchtet."' Wenn nun das Licht ewig ist, so muss der Glanz auch ewig sein.

'de princ. I. 2, 9.
'de princ. I. 2, 3.
'ib. I. 2, 2.
'ib. IV, 28.
'1 Joh. 1, 5.
'ib. I. 2, 7.

Die Ewigkeit des Logos-Sohnes motivirt O. nicht blos durch seinen Gottes-, sondern auch durch seinen Welt-Begriff, d. h. durch seine Ansicht von der ewigen Schöpfung der Welt, welche die Ewigkeit des Logos als dessen, durch den diese Welt geschaffen worden, nothwendig bedingt.

Wenn O. von einer ewigen Zeugung des Sohnes redet, so denkt er sich diese aber nicht etwa als eine einmalige, in der Ewigkeit vollzogene; es hat der Vater ihn nicht ge-

zeugt und dann von sich entlassen, sondern er zeugt ihn immerwährend, in zeitloser Gegenwart. So wenig das Licht je ohne den Glanz ist, so wenig ist die Zeugung ein vorübergehender, schlechthin geschehener Akt, sondern als fortdauernde, ewige Wirkung einer ewigen Ursache, einer mit dem Wesen Gottes identischen Thätigkeit zu betrachten. —

Diess ist die eine Seite der O.'schen Darstellung des Verhältnisses des Logos-Sohnes zum Vater. In ihr ist unser Alexandriner bemüht, den Sohn ganz in die Sphäre des Vaters zu rücken. Dieser Auffassung tritt nun aber eine andere zur Seite oder gegenüber, durch welche der Logos-Sohn dem Vater völlig untergeordnet wird. Er ist wohl Gott, aber nicht „der" Gott, wofür sich O. auf den schon im Ev. Johannis, im Prolog, gemachten Unterschied beruft, wo mit gutem Bedacht das Wort „Gott" bald mit, bald ohne Artikel gebraucht sei, das eine Mal mit dem Artikel, wo der Name Gott den Ungezeugten, den Ungewordenen, die erste Ursache aller Dinge bezeichnen solle, das andere Mal ohne den Artikel, wenn der Logos Gott genannt werde, der nicht durch sich selbst Gott sei, wie der absolute Gott, sondern nur durch Theilnahme an der Gottheit desselben.' Der Vater aller Dinge ist absolut aus und durch sich selbst Gott; der Logos-Sohn hat den Grund seines Daseins und Gottseins im Vater, durch den er ist und hat, was er ist und hat.' Der absolute Gott, der Vater, ist wie ungezeugt so ungeschaffen,' der Sohn „ein Geschöpf" nach Prov. 8, 22: „der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege zu seinen Werken;" und wenn von O. (s. o.) der Sohn auch ungeschaffen genannt wird, so ist diess nicht im strengen Sinn zu verstehen, sondern nur in dem, dass er nicht wie die kreatürlichen Dinge aus dem „Nichtseienden" geschaffen wurde, sondern „seine Subsistenz vom Vater selbst unmittelbar ausgeht wie der Glanz vom Lichte, unzeitlich, ohne irgend einen andern Anfang als vom Vater selbst."' Wie so der Vater das wirkende Prinzip des Sohnes, so ist dieser der getreue und unbefleckte Reflex des Vaters, der Spiegel von dessen Macht und Wirksamkeit. „Wie nun in einem Spiegel alle die Bewegungen oder Handlungen dessen, der in ihn hinein-

'In Joh. 2, 2; c. Cels. 8, 14.

'de princ. I. 2, 2.

'In Joh. 2, 6.

'de princ. I. 2, 11.

schaut, wiedergegeben werden, so drückt auch das Bild, das durch den Spiegel zurückgeworfen wird, ganz dieselben Bewegungen und Handlungen aus, in keinem Stück abweichend."' Somit „ist nicht ein anderes Thun des Vaters und ein anderes des Sohnes, sondern in Allem, so zu sagen, eine und dieselbe Bewegung in Beiden,"' aktiv ausgehend vom Vater und im Sohn reflectirt und von ihm aufgenommen und durch ihn vollzogen nach Aussen; „es gibt nicht ein anderes besonderes Gutsein im Sohne als das des Vaters."' Unmerklich, wie man sieht, geht hier die metaphysische Einheit des Sohnes mit dem Vater in die moralische über. „Der Hypostase nach zwei Dinge sind der Vater und der Sohn doch Eins durch die Uebereinstimmung und Identität des Willens,"' welche eine persönliche Verschiedenheit ebenso gut zulasse, wie wenn es von den Gläubigen heisst: sie waren Ein Herz und Eine Seele.

'ib. I. 2, 12.
'ib.
'ib. I. 2, 13.
'c. Cels. 8, 12; In Joh. 13, 36; vrgl. o. S. 169.

Der Logos-Sohn ist also nicht Gott im absoluten Sinne, d. h. nicht der aus und durch sich selbst seiende Gott, nicht der Gott über Alles, sondern (nur) Gott nächst dem allerhöchsten Gott und Vater „der zweite Gott."' O. beruft sich dafür auf die Aussprüche Christi selbst, auf Joh. 14, 28: „der Vater ist grösser als ich"; auf Joh. 17, 3: „dass sie erkennen dich, den einigen wahren Gott", und auf Marc. 10, 18: „Niemand ist gut als der Eine Gott, der Vater."' Wie der Logos-Sohn unendlich erhaben ist über alle Geschöpfe, auch über die höchsten, sofern sie durch ihn geschaffen und veränderlich und wandelbar sind und daher auch das Gute nicht substanziell, sondern accidenziell, somit nicht unverlierbar haben wie der Sohn, der unwandelbar ist und so auch das Gute hat,' so ist hinwiederum über ihn selbst der Vater erhaben.

'vrgl. Justin I. 1, S. 209.
'de orat. c. 15; c. Cels. 2, 9; 5, 39.
'de princ. I. 2, 10.

Demgemäss „ist, wenn wir anders wissen, was ein Gebet ist, an kein Geschöpf dasselbe zu richten, nicht einmal an Christus selbst, sondern allein an den absoluten Gott.' Wenn aber zu dem Vater allein zu beten ist, so doch nicht ohne den Hohenpriester; vielmehr bringen die Heiligen ihre Gebete, Fürbitten und Danksagungen durch Christum Gott dar; denn er selbst hat uns gelehrt, dass wir in seinem Namen bitten und beten sollen."' Wenn daher O. auch wohl sagt: „wir verehren den Einen Gott und den Einen Sohn, den Logos und das Abbild

'vrgl. S. 76.
'de orat. c. 15.

desselben, soviel wir vermögen, mit Anrufungen und Gebeten", so erklärt er selbst unmittelbar, wie er diess verstehe, indem er fortfährt: „wir bringen nämlich dem absoluten Gotte unsere Gebete dar durch seinen Eingebornen; an diesen wenden wir uns zuvörderst, indem wir ihn, der die Versöhnung für unsere Sünden ist, bitten, als Hoherpriester unsere Gebete und Opfer dem absoluten Gott darzubringen."' Ein ander Mal sagt er geradezu: „wenn wir die eigentliche und strenge und die uneigentliche und missbräuchliche Bedeutung des Wortes: zu Jemandem beten, zu unterscheiden vermögen, so können wir allerdings auch sagen, dass wir unsere Gebete, Opfer, Fürbitten und Danksagungen dem Logos selbst darbringen."'

'c. Cels. 8, 13. 26.

'c. Cels. 5, 4.

Auf diese Weise glaubte O. denen gegenüber, „welche aus Furcht, zwei Götter einzuführen' entweder eine vom Vater verschiedene Eigenpersönlichkeit des Sohnes leugnen und sagen, er sei Gott, Sohn aber heisse er nur dem Namen nach (die Patripassianer), oder die Gottheit des Sohnes läugnen, dagegen aber seine Eigenpersönlichkeit und sein besonderes vom Vater verschiedenes Sein setzen,"' sowohl die Gottheit als die Eigenpersönliehkeit des Sohnes zu wahren. Auf diese Weise glaubte er auch trotz der Annahme der Gottheit des Sohnes und dessen Eigenpersönlichkeit das oberste Prinzip des Christenthums, das monarchische oder monotheistische, zu retten, und den Celsus, der den Christen vorhielt, dass sie durch ihre Lehre von der Gottheit Christi gegen ihr eigenes monotheistisches Bekenntniss sich versündigten,' widerlegen zu können.

'vrgl. I, 2, S. 566.

'In Joh. 2, 2.

'c. Cels. 8, 12.

Wer aber sieht nicht sofort, dass O., indem er von dem absolut aus sich selbst seienden Gott einen andern (den Logos-Sohn) unterschied, der zwar dasselbe Wesen mit dem ersteren gemein, es aber nicht aus sich selbst, sondern von demselben empfangen, durch Mittheilung und Theilnahme habe, es gleichsam von ihm „an sich ziehe und aus ihm schöpfe", dass O. hier in dem Gottesbegriff eine Unterscheidung einführte, wie sie zwar jener Zeit, der heidnischen wie der christlichen, allerdings nicht fremd war, die aber unvollziehbar und mit einem reinen Gottesbegriff unvereinbar ist? Entweder ist Gott eben diess, dass er absolut aus sich selbst ist, was er ist, oder, wenn

er diess nicht ist, so ist er nicht Gott. In der That, der Logos-Gott des O. ist, wie schon gesagt, ein Mittleres zwischen dem absoluten Gott und der Kreatur, wesshalb er bald „ungeschaffen", bald „ein Geschöpf" bei ihm heisst; er ist der Erste bei und nach Gott und der Erstgeborne aller Kreatur, „das älteste aller Geschöpfe,"' „das Abbild Gottes und das erste urbildliche Bild aller übrigen Götter,' die seine Abbilder und nach ihm gemacht sind,"' d. h. der obersten Wesen in der Reihe der geschaffenen Geister, die sein Bild gleichsam auf einer niedrigeren Stufe darstellen.

'c. Cels. 5, 37. 'Psl. 82, 6. 'In Joh. 2, 2.

Nicht dass diese Anschauung eine dem O. eigenthümliche gewesen wäre; sie ist diejenige aller bisherigen Kirchenlehrer, welche den Logos-Sohn Christus weder schlechthin wie die Patripassianer mit dem absoluten Gott identifiziren, noch ihn zu einem blossen Menschen machen wollten und im Gedränge mit dem Monotheismus sich nicht anders zu helfen wussten, um einerseits die Eigenpersönlichkeit und anderseits die Gottheit dieses Logos-Chrisus in gleicher Weise festzuhalten.' Was dagegen den O. in dieser Logos-Entwicklung charakterisirt, das ist, gemäss seiner geistigen Gottesidee, nicht blos die Abweisung jeder emanatistischen Vorstellung im Zeugungsprozesse, jeder Analogie eines Naturprozesses, sondern ganz besonders die Art, wie er die beiden Momente, welche bis jetzt in der Anschauung der Väter vom Logos und dessen Verhältniss zum Vater vorhanden waren, nämlich das der Coordination und das der Subordination, recht eigentlich bis zu ihrer Spitze führt. Keiner der Bisherigen hat den Sohn dem Vater so nahe gerückt, wie diess O. besonders durch den Begriff der Ewigkeit des hypostatischen Sohnes ausgesprochen hat. Zwar hat auch Tertullian von einer Ewigkeit des Logos gesprochen; aber unter diesem ewigen Logos verstand er den noch nicht hypostasirten, den noch nicht aus Gott zu einem Fürsichsein herausgetretenen, sondern die Vernunft Gottes an und für sich; sofern der Logos aus Gott heraustrat, hat er einen Anfang genommen.' Darüber greift nun O. hinaus, was er aber nur dadurch bewerkstelligen kann, dass er dem hypostasirten Logos die Gott immanenten Eigenschaften der Weisheit, der Kraft u. s. f. substituirt; — in der

'vrgl. I. 2, S. 562. 'vrgl. I. 2, S. 584.

Voraussetzung, dass die Weisheit Prov. 7 der hypostasirte Logos sei. So ist es denn doch nur ein Schein, wenn er die Ewigkeit des persönlichen Logos-Sohnes bewiesen zu haben glaubt. Ueberhaupt was sich von reinen Gedanken in der O.'schen Entwicklung findet, das gewinnt man erst, wenn man die Lehre von der ewigen metaphysischen Sohnschaft Gottes in die Lehre von den göttlichen Eigenschaften übersetzt, die jener zu Grunde liegt. Doch wie dem sei, gewiss ist, dass O. in der Lehre vom Logos-Sohn, besonders durch das Prädikat der Ewigkeit desselben, das Moment der Coordination mehr als früher geschehen zur Geltung brachte und so einen Fortschritt in diesem Lehrstück, wenigstens im Sinne des nizänischen Bekenntnisses, zu dem seine Anschauungen den Uebergang bilden, bezeichnet. Aber ebenso gewiss ist, dass er das Moment der Subordination nicht weniger betont hat, so dass später Arius wie Athanasius sich mit gleichem Rechte auf ihn berufen konnten. Eben diess hatte aber zur nothwendigen Folge, dass der Widerspruch, der in dieser Vereinigung so disparater Momente lag, nur um so schärfer hervortrat, und dass klar wurde, man müsse entweder mit dem einen oder andern Ernst machen. In der Richtung, in der sich die damalige Kirche befand, war es das Moment des Göttlichen in Christo, mit dem sie Ernst machte.

Der h. Geist.

Die Lehre vom h. Geist leitet O. in seiner Schrift „über die Prinzipien" mit folgenden Worten ein, die an ähnliche Tertullian's erinnern. „Wer immer eine Vorsehung glaubt, bekennt auch einen ungeschaffenen Gott, der Alles erschaffen und geordnet. Dass dieser einen Sohn habe, verkünden nicht wir allein; so wunderbar und unglaublich auch im Allgemeinen denen diess erscheint, die bei Griechen und Nichtgriechen für Philosophen gelten, so scheint doch auch von Einigen derselben eine ähnliche Ansicht getheilt worden zu sein, wenn sie bekennen, dass Alles durch das Wort oder die Vernunft (den Logos) geschaffen sei. Nur dass wir gemäss der Lehre, von der wir fest überzeugt sind, dass sie von Gott geoffenbart ist, glauben, den höheren und göttlicheren Begriff vom Sohne Gottes unmöglich anders als aus der Schrift, welche vom h. Geiste eingegeben ist, darthun und den Menschen bekannt

I, 2, S. 582.

machen zu können. Von dem Dasein des h. Geistes aber konnte Keiner auch nur eine Ahnung haben, als der, welcher mit dem Gesetze bekannt oder aber ein Christ ist."'

'de princ. I. 3, 1.

Vom h. Geist, „der dritten göttlichen Hypostase," lehrt O. ähnlieh wie vom Logos-Sohne. Bald sagt er von ihm: „er ist immer mit dem Vater und dem Sohn, war und wird immer sein wie der Vater und der Sohn;'... bis heute konnten wir keine Stelle in der Schrift finden, in der der h. Geist ein Geschöpf oder eine Kreatur genannt würde, nicht einmal in der Weise, wie Salomo sich über die Weisheit äussert;"' bald wieder sagt er von ihm, dass er geschaffen sei, und zwar durch den Sohn, denn wenn Alles durch den Sohn gemacht sei, so könne der h. Geist nicht ausgenommen sein. Demnach, wie der Sohn dem Vater subordinirt ist, durch den er Alles ist und hat, was er ist und hat, so ist und hat der h. Geist Alles dureh den Logos-Sohn, so dass er dem Sohne subordinirt ist, wie dieser dem Vater. „Es ist der Sohn, dessen der h. Geist zu bedürfen scheint, denn nicht blos das Sein, sondern auch das Weise-, das Vernünftig-, das Gerecht-Sein und alles das, was man von ihm denken muss, hat er durch den Sohn."' Indessen ist der h. Geist „herrlicher, als alles Andere, was vom Vater durch den Sohn gemacht worden ist."

'In Rom. 6, 7.

'de princ. I. 3, 3.

'In Joh. 2, 6.

Ueber Wesen wie über Geschäft des h. Geistes drückt sich O. zuweilen so aus, dass es mit dem des Logos-Sohnes zusammenfällt oder doch ihm coordinirt erscheint. So wenn er sagt: „Wie der Sohn, der allein den Vater kennt, ihn offenbart, wem er will, so ist zu glauben, dass auch der h. Geist, der allein die Tiefen der Gottheit erforscht, Gott offenbart, wem er will."' In diesem Sinne ist er ihm der Spender der geistigen Erkenntniss, der Gnosis, derjenige, „durch dessen Hülfe man die Gründe und Zwecke aller Dinge erkennt; wesswegen er auch der Paraklet, der Tröster, in der Schrift heisst, denn er gibt den Seelen Trost, denen er den Sinn für für diegeistliche Wissenschaft eröffnet."' Doch gilt ihm für gewöhnlich als die eigenthümliche Thätigkeit des h. Geistes, zu heiligen, wie sein Wesen eben das sei, der persönliche Centralpunkt des Heiligsein's und der Inbegriff und die Substanz der

'de princ. I. 3, 5.

'de princ. II. 7, 4.

göttlichen Gnadengaben zu sein. „Ich halte dafür, dass der h. Geist den Stoff, um mich so auszudrücken, der von Gott ausgehenden Gnadengaben den durch ihn und die Theilnahme an ihm heilig Gewordenen mittheile, wie denn der Stoff der Gnadengaben zwar von dem absoluten Gott gewirkt, durch Christus vermittelt wird, im h. Geist aber personifizirt ist, Wesenheit und Bestand hat."[1] Der h. Geist ist also die Quelle der Heiligung für die vernünftigen Kreaturen, wie der Logos die Quelle ihrer vernünftigen Natur, Gott, der Vater aller Dinge, die Quelle ihres Sein's überhaupt.

[1] In Joh. 2. 6.

Die drei Reiche oder Kreise.

Seine Anschauung von der Wirksamkeit des absoluten Gottes, des Vaters, des Logos-Sohnes und des h. Geistes und dem gegenseitigen Verhältniss derselben in ihrem bald Unter-, bald Uebergeordnet-, bald Zusammen-sein hat O. in dem fruchtbaren Gedanken von den drei Reichen oder Gebieten, welche drei conzentrische Kreise bilden, am deutlichsten dargelegt. „Der absolute Gott, der Vater, das All zusammenhaltend, reicht bis zum Einzelnsten des Seienden, aus dem Eigenen Jedem das Sein mittheilend, denn er ist der schlechthin Seiende. Geringer im Verhältniss zum Vater ist der Sohn, sofern seine Wirksamkeit nur bis zu den vernünftigen Wesen reicht; denn er ist der zweite nach dem Vater. Noch geringer ist der h. Geist, sofern er nur auf die Heiligen sich erstreckt; so dass demzufolge die Macht und Wirksamkeit des Vaters grösser ist als die des Sohnes und Geistes, die des Sohnes grösser als die des Geistes."[1] Das Reich des Vaters, das des Sohnes und das des h. Geistes, oder die seiende Welt, die vernünftige Welt und die heilige Welt verhalten sich allerdings nun hienach so zu einander, dass je die vorhergehende die Voraussetzung der folgenden ist, welche einen immer kleineren Kreis beschreibt, während die erste allumfassend ist. Dagegen steht intensiv betrachtet um so höher je das folgende dem äussern Umfange nach geringere Reich, am höchsten das äusserlich beschränkteste, das des h. Geistes. O. hat das selbst gefühlt. Er spricht daher, wie zur Ausgleichung oder Ergänzung, auch von einem Zusammensein der Wirksamkeit des Vaters und Sohnes in dem Werk des Geistes, „sofern die Gnade des Geistes durch Christus vermittelt und vom Vater gewirkt wird

[1] de princ. I. 3, 5.

nach dem Verdienst derer, die für sie empfänglich gemacht werden; wie denn auch der Apostel[1] die ganze göttliche Wirksamkeit als Eine darstellt." Weiterhin kennt O. aber auch eine intensive Steigerung des sittlich geistigen Lebens in rückläufiger Bewegung vom Reiche des h. Geistes aus durch das Reich des Sohnes zu dem des Vaters, so dass jenes die Voraussetzung von diesen wird, wie es diese früher von jenem waren. Und wenn er jene erstere Stufenreihe — das Reich des Sein's, der Vernunft, der Heiligung — dadurch gewonnen hatte, dass er Christus und sein Reich, indem er ihm den Logos und dessen Gebiet substituirte, verallgemeinert, d. h. verkümmert hatte, so gewinnt er diese umgekehrte jetzt dadurch, dass er Christus als Weisheit, Gerechtigkeit u. s. f. fasst, und, um die Gabe des Vaters, der das Sein verleiht, als die höchste bezeichnen zu können, diesem Sein nicht mehr blos eine ontologische, sondern eine ethische Bedeutung gibt. „Man glaube ja nicht, wir haben dadurch, dass wir dem h. Geiste blos Thätigkeit in den Heiligen zuschreiben, die Wirksamkeit des Vaters und Sohnes dagegen auf Gute und Böse sich erstrecken lassen, den Geist dem Vater oder Sohne vorgezogen oder ihm einen höheren Rang eingeräumt; der Schluss wäre ganz falsch. Auch der Vater hat wieder eine eigenthümliche Thätigkeit ausser jener, vermöge welcher er Allem das Dasein verleiht; ebenso hat der Herr, Jesus Christus, noch ein ganz besonderes Werk an denen, denen er mittheilt, dass sie mit Vernunft begabt sind, das nämlich, dass sie das, was sie sind, auch recht sind.... Sofern Christus die Gerechtigkeit ist, so werden seiner nur diejenigen theilhaftig, die schon durch den h. Geist geheiliget sind; und wer durch die Heiligung des Geistes bis zu dieser Stufe vorgeschritten ist, wird auch noch die Gabe der Weisheit in Kraft der Wirksamkeit des Geistes Gottes erlangen. So kommt es denn, dass auch die Wirksamkeit des Vaters, welche Allem das Sein verleiht, als noch herrlicher und erhabener sich erweist, sofern man durch die Theilnahme Christi als der Weisheit zu höhern Stufen vorschreitet und, durch die Theilnahme des h. Geistes reiner und geläuterter geworden, die Gabe der Weisheit und Erkenntniss empfängt, so dass man nunmehr, nachdem alle

[1] 1. Cor. 12.

Flecken der Unwissenheit und Unreinigkeit entfernt und gereinigt sind, zu einem solchen Grad von Reinheit und Lauterkeit gelangt, dass das von Gott empfangene Sein auch ein solches wird, wie es Gottes würdig ist, der das Sein so gegeben hat, dass es rein und vollkommen sei, dass mit einem Wort das, was ist, so würdig sei, als der ist, der diess Sein verliehen hat. Denn wer so beschaffen ist, wie der, der ihn schuf, ihn haben will, der wird von Gott die Kraft zu sein und in Ewigkeit zu bestehen erlangen."' Das Reich des Vaters ist also das Höchste, Ziel und Schluss, zu dem die beiden andern nur Vorbereitungen sind und Stufen bilden; jenes ist ewig, diese gehen vorüber oder vielmehr über in das des Vaters, dem der Sohn die Herrschaft übergeben wird, der zwar immer dem Vater untergeben ist, es aber auch in seinen Geschöpfen sein will. Wenn somit die Kreise eine ungleiche Peripherie haben, so gilt diess nur für die Zeit des Werdens. —

'de princ. I. 3, 7. 8.

Die Zusammenfassung von Vater, Sohn und Geist in das Wort trias (Trinität) findet sich übrigens bei O. höchst selten, kaum ein paar Mal. Das lateinische Wort haben die spätern Uebersetzer im Interesse der Orthodoxie sicher öfter angebracht, als es das für uns verlorene griechische Original erforderte.

---

b. Die kosmologische Gnosis des O.

Ueber Schöpfung und Welt ist nach O. Folgendes die kirchliche Lehre. „Es ist diese Welt geschaffen worden und hat in der Zeit einen bestimmten Anfang genommen; sie wird auch, vergänglich wie sie ist, wieder aufgelöst werden. Dagegen was vor dieser Welt gewesen sei und was nach ihr sein werde, das ist in der Kirchenlehre unbestimmt gelassen."'

'de princ. Vorr. 7.

Wovon die kosmologische Gnosis des O. ausgeht, das ist der Gedanke, dass die Welt als der nothwendige und volle Ausdruck der Bethätigung der göttlichen Eigenschaften zu fassen sei. Der Grund der Schöpfung der Welt ist ihm daher kein anderer als die Güte und Allmacht Gottes, die nicht

anders könne als sich als solche erweisen. „Weil Gott von Natur gut ist, so wollte er Wesen haben, denen er Gutes thun kann, und die sich seiner Wohlthaten freuen und ihn auf würdige Weise fassen.“'

'de princ. IV, 35.

So gewiss Gott gut und allmächtig sei, so gewiss habe er auch eine Welt erschaffen müssen. „Das Wesen Gottes müssig und unthätig zu denken, oder zu glauben, seine Güte habe irgend einmal nichts Gutes gethan, seine Allmacht einmal keine Macht ausgeübt, ist ebenso unfromm als ungereimt.“'

'de princ. III. 5, 3.

Die ewige Schöpfung.

Eben darum muss nach O. auch die Schöpfung als von Ewigkeit her gedacht werden, was konsequent auch die Ewigkeit der Welt in sich schliesst. Er führt hiefür vornehmlich die zwei Gründe an: erstlich, dass die schöpferische und weltbeherrschende Thätigkeit zum Wesen Gottes mitgehöre, und für's Zweite, dass der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen einen Wechsel, eine Veränderung in das göttliche Wesen bringen würde. „So wenig ein Werkmeister ohne Werke oder ein Schöpfer ohne Geschöpfe sein kann, so wenig kann der Allmächtige ohne Gegenstände seiner Macht sein; (denn der Werkmeister kann nur wegen seiner Werke, der Schöpfer nur wegen seiner Geschöpfe, der Allmächtige nur wegen der Gegenstände seiner Macht so genannt werden); sie müssen daher uranfänglich von Gott geschaffen worden sein, und es gab keine Zeit, in welcher sie noch nicht waren. Wäre eine Zeit gewesen, in welcher es noch keine Geschöpfe gab, welche Gottlosigkeit müsste daraus folgen, wenn doch ohne Geschöpfe kein Schöpfer sein kann! Aber auch wandelbar und veränderlich müsste der unwandelbare und unveränderliche Gott werden; denn wenn er nachher erst das All geschaffen hat, so ist klar, dass er vom Nichtschaffen zum Schaffen überging, was nach dem schon Bemerkten ungereimt ist. Unmöglich kann man daher behaupten, dass das All nicht anfangslos und gleich ewig mit Gott sei.'“ O. kann es nicht oft genug wiederholen, wie ungereimt der Gedanke sei, „dass Gott etwas, was ihm zukomme, zu seinem Begriffe gehöre, ursprünglich nicht gehabt haben, sondern erst hintennach zum Haben desselben gekommen sein sollte.“'

'Orig. bei Photius cod. 235.

'vrgl. de princ. I. 2, 10.

Wie man sieht, trifft O. mit Hermogenes[1] in dem Gedanken einer ewigen Schöpfung, wenn anders von einer „Schöpfung" bei diesem die Rede sein kann, und noch mehr in der Begründung dieser Ewigkeit zusammen; um so weniger aber in der Annahme einer ungeschaffenen, von Gott unabhängigen, vorgefundenen Urmaterie, die der Gegenstand der ewig bildenden Thätigkeit Gottes wäre. Es lasse sich, sagt er,[2] nicht mit dem Glauben an den absoluten, allmächtigen Gott vereinen, zu sagen, „dass er, wenn Nichts war, auch Nichts habe schaffen können;" auch widerstreite es der Schrift, 2 Maccab. 7, 28, wonach Gott Alles aus Nichts gemacht.

[1] vrgl. Tertullian I, 2, S. 599.

[2] de princ. II. 1, 4.

O. ist also weit entfernt, eine Abhängigkeit der Schöpfung, auch als einer ewigen gefasst, von dem Schöpfer zu läugnen; nur dass er der zeitlichen Priorität die causale substituirt, obwohl es ihm nicht immer gelingt, diesen Begriff rein festzuhalten. Noch viel weniger ist er gemeint, dieser gegenwärtigen Welt einen Anfang oder einEnde abzusprechen.

Vergleichen wir die Begründung der Ewigkeit der Weltschöpfung mit derjenigen der Ewigkeit des Logos-Sohnes, so findet sich, dass es ungefähr die gleiche ist, sofern Gott ohne das Gute, das zu seinem Begriffe gehöre, nie sein könne; der Unterschied ist nur der, dass es hier die Allmacht, dort die Weisheit ist, ohne die Gott n i e gedacht werden könne. Nun sagt aber O. selbst, dass die Eigenschaften in Gott in Eins zusammenfallen. Es liegt daher nahe zu fragen, warum nicht der Sohn als die ewige gegenständliche Weisheit Gottes und die Welt als das ewige Objekt der göttlichen Allmacht in Eins zusammenfallen sollen, so dass der Sohn Gottes als die Welt, die Welt als der Sohn Gottes gefasst würden. O. weist diese Auffassung allerdings weit von sich, aber nur desswegen, weil ihm das Theologumenon von einem metaphysischen Logos-Sohn Christus von vornherein feststand. Noch inkonsequenter war aber die Kirche, welche von ihm zwar die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes annahm, dagegen seine Lehre von der ewigen Schöpfung verwarf, wiewohl doch beide auf denselben Prinzipien beruhen.

Nicht blos als eine wesentliche und nothwendige, sondern auch als eine volle Darstellung der Eigenschaften Gottes will O. die Welt betrachtet wissen; folglich „ist zum Erweis der Allmacht Gottes nothwendig, dass Alles subsistire,"' das Mögliche auch zur Wirklichkeit komme.

'de princ. I. 2, 10.

Ihre Explikation in einer unendlichen Reihe endlicher Welten.

Dem weitern Fortgang der kosmologischen Gnosis des O. liegt nun der Gedanke zu Grunde, dass das Ewige und Unendliche, sobald es in die Erscheinung trete, nur in zeitlicher und endlicher bestimmter Form erscheinen könne. Er selbst drückt diess in dem eigenthümlichen Satz aus, dass das von dem Wissen Umfasste kein Unfassbares, Unendliches sein könne. So liegt ihm denn im Begriffe der Welt, dass sie, sofern sie eine durch das göttliche Wissen umfasste sei, eben darum auch immer nur eine endliche sein könne. Noch mehr! Auch im Begriffe Gottes selbst soll es liegen;' wegen der nothwendigen Schranke seines Bewusstseins soll Gott immer nur eine endliche Welt schaffen können. „Wenn man anerkennt, wie man anerkennen muss, dass Gott Alles umfasse, so muss es eben desswegen, weil es umfasst werden kann, auch gedacht werden als begrenzt, als mit einem Anfang und mit einem Ende.' ... Auch von der Macht Gottes muss man sagen, dass sie beschränkt sei, und man sollte nicht unter dem Scheine der Ehrfurcht ihre Beschränkung läugnen; denn wäre die göttliche Macht ohne Grenzen, so müsste sie auch sich selbst nicht begreifen können. Was seiner Natur nach unendlich ist, das ist auch unerfassbar."' Anderseits muss nun aber Gott von Ewigkeit her als Schöpfer sich offenbaren, und so ist denn die Schöpfung der Welt, welcher nothwendig der Charakter der Endlichkeit zukömmt, wieder als eine ewige von O. dargestellt. Offenbar verlangt diess Ineinandersein von Endlichem und Unendlichem eine Ausgleichung und Vermittlung; und diese findet er in dem Gedanken einer unendlichen Reihe endlicher Welten, in welche die ewige Schöpfung sich auseinander legt, so dass jede von ihnen die Voraussetzung und der Grund der folgenden, das Ende der einen der Anfang einer andern ist, in jeder aber sich die göttliche Allmacht jedesmal verwirklicht.

's. S. 189.

'de princ. III. 5, 2.

'de princ. II. 9, 1.

Das ewige Schaffen Gottes in der Zeit wäre demnach

ein endloser Wechsel entstehender und vergehender endlicher Welten.

Diess ist die Lösung, die O. gibt. Aber, muss man fragen, ist denn die unendliche Reihe (der endlichen Welten) nicht doch auch wieder eine Unendlichkeit, die von Gott gesetzt und umfasst ist? oder könnte Gottes Macht und Wissen in einer jedesmaligen endlichen Welt so aufgehen, dass für ihn die früheren und späteren nicht wären, die doch auch durch ihn gesetzt sind, der nicht anders als ewig schaffen kann?

Wie das Nebeneinandersein unendlicher Welten im Raum epikureische, so war die Aufeinanderfolge unendlich vieler Welten in der Zeit, ein unendlicher Wechsel von Expansion und Contraction des göttlichen Wesens bekanntlich stoische Unterscheidungslehre. Es ist offenbar, dass, wie der Gegensatz gegen die epikureische Lehre von einem unendlichen Nebeneinander in den obigen Sätzen des O. nicht zu verkennen ist, so dagegen die stoische Theorie von einem unendlichen Aufeinander seinen verwandten Anschauungen zu Grunde liegt; und um so lieber hat er sie adoptirt, als sie sich ihm auch sonst, besonders durch seinen Freiheitsbegriff und die dadurch gesetzte Möglichkeit unendlich vieler Entwicklungsreihen empfahl; nur dass er sie modifizirte, indem er die von den Stoikern angenommene vollkommene Identität dieser Welten, eine stete Wiederholung derselben Weltäonen verwarf. „Ich halte diess für unvereinbar mit der Voraussetzung, dass die Seelen freien Willen haben, und ihre Vor- und Rückschritte nach ihrer Willensmacht bestimmen; denn nicht in einem beständigen Kreislauf bewegen sich die Seelen mit ihren Wünschen und Thaten, sondern, wohin sie die eigene Freiheit treibt, dahin richten sie den Lauf ihrer Thätigkeit." O. meint, jene Ansicht sei ebenso undenkbar, wie diejenige, „dass aus einem auf die Erde gesäeten Scheffel Getreide ganz dieselben und ununterscheidbaren Körner wieder hervorkommen, so dass jedes einzelne Körnchen ganz dieselbe Lage und dieselben Kennzeichen des hingeworfenen hätte: was bei der unzählbaren Menge Körner eines Scheffels ganz unmöglich, selbst wenn sie auch in's Unendliche fort ununterbrochen ausgesäet würden." Ebenso unmöglich dünke es ihn, dass die

Welt ganz in derselben Ordnung und in derselben Reihe von Gebornen, Sterbenden und Handelnden zu einem zweiten Mal könne hergestellt werden. „Vielmehr muss es verschiedene Welten mit nicht unbedeutenden Veränderungen geben können, so dass nach den wirkenden Ursachen der einen ein besserer, der andern ein schlimmerer oder mittlerer Zustand zukommt. Was aber die Zahl und Art hier ist, das bekenne ich nicht zu wissen." de princ. II.3,4.

Mit diesen seinen kosmologischen Sätzen, und nur mit diesen glaubt O. könne man ebenso sehr den verschiedenen Aussprüchen der h. Schrift, als den Anforderungen der Vernunft gerecht werden. Dass die sichtbare Welt in der Zeit geschaffen worden sei und einen Anfang genommen habe, lehre unverkennbar die mosaische Urkunde, wiewohl sie zwar noch weit Höheres enthalte als die geschichtliche Erzählung laute: einen geistlichen Sinn in den meisten Stellen und tiefe mystische Wahrheiten unter der Hülle des Buchstabens. de princ. III. 5, 1. Dass die Welt ein Ende nehmen werde, bezeuge David Psl. 102, 27: „die Himmel vergehen, du aber bleibst;" auch der Erlöser selbst in den Worten: „Himmel und Erde werden vergehen," Matth. 24, 25; dessgleichen Paulus 1 Cor. 7: „die Gestalt dieser Welt wird vergehen" und Röm. 8, 20. Dass nach der Zerstörung dieser Welt eine neue sein werde, ersehe man aus Jes. 65, 17; 66, 22: „es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein;" aus Ephes. 2, 7: „auf dass er zeigte in den künftigen Aeonen," — ein Beweis, dass auf diesen Aeon noch andere folgen. Dass dieser Welt andere schon vorauf gegangen, sage Paulus im Hebräerbrief 9, 27 in den Worten, Christus sei „am Ende der Welten" erschienen, woraus erhelle, dass mehrere vorangegangen; und ebenso der Prediger 1, 9. 10. Endlich dass das göttliche Schaffen, an sich zwar ein ewiges und allmächtiges, als Welt-Schaffen aber doch nicht anders denn zeitlich bestimmt und begrenzt sei und sein könne, findet O. ausgedrückt in Weisheit 11, 21: „nach Zahl und Maass hat Gott Alles geordnet"; wo die Zahl sich auf die vernünftigen Wesen beziehe, „deren Gott so viele geschaffen, als er zu umfassen, zu regieren und in den Kreis seiner Vorsehung zu bringen vermochte," das Maass auf die

Materie, „deren Gott gerade eine so grosse Masse geschaffen, als er für die ganze Welt zu verwenden wusste.“ [1]

Von dem guten Recht, dem biblischen wie dem rationellen, seiner Lehre ist O. so fest überzeugt, dass er nicht einsieht, wie man sich ihr entziehen könne, ohne sich Einwürfen, Widersprüchen und Unmöglichkeiten auszusetzen. „Umfasst Gott das All, so muss es eben desswegen, weil es umfasst wird, einen Anfang und ein Ende haben; denn was ohne allen Anfang ist, ist auch unbegreifbar, der Verstand mag sich erweitern so viel er will, immer entzieht sich die Möglichkeit des Begreifens, wo kein Anfang ist.“ Anderseits aber — was wolle man antworten auf die Einrede: „wenn die Welt einen Anfang hatte, was that Gott, ehe die Welt war?“ da bleibe nichts übrig als zu sagen, „dass Gott nicht erst zu schaffen angefangen habe, als er diese sichtbare Welt gemacht.“ [2] Wenn O. hinzusetzt, die Häretiker hätten es freilich schwer, nach ihren Systemen auf jene Einrede genügend zu antworten, so ging er offenbar von der Voraussetzung aus, dass seine Auffassung im Sinn und Geist der Kirche sei, die sich über diesen Punkt bisher noch nicht definitiv ausgesprochen. Er hatte keine Ahnung davon, dass diese seine Lehre von den Kirchlichen später auf's Heftigste angegriffen wurde.

Die ursprüngliche, die ideale, die reine Geisterwelt — die, Voraussetzung der empirischen, dermaligen.

In der kosmologischen Gnosis des O. haben wir uns nun einer neuen Seite zuzuwenden, durch welche das bisher Betrachtete seine näheren Bestimmungen gewinnt: wir meinen die Idee von einer ursprünglichen Welt, der idealen Welt reiner und gleicher Geister, und der gewordenen, dermaligen, empirischen, psychisch-materiellen, und von einem Fall der Geister, durch den jene Welt zu dieser geworden ist. In dieser Parthie ist der Einfluss der platonischen Philosophie ebenso wenig zu verkennen, als in der vorigen derjenige der stoischen; und wenn er dort mehr von oben, vom Standpunkte Gottes ausgegangen ist, so ist es offenbar die Betrachtung der Welt, in der wir leben, die ihn hier leitet und zu seinen idealistischen Voraussetzungen treibt.

So gewiss ihm nämlich ist, dass die Schöpfung der Welt als der volle Ausdruck der Bethätigung der göttlichen Eigenschaften zu fassen sei, so wenig kann er sich überzeugen,

[1] de princ. II. 9, 1.

[2] de princ. III. 5, 2. 3.

dass die Welt so, wie sie jetzt ist, in ihrer dermaligen Erscheinung unmittelbares Werk Gottes sei. „Betrachten wir die menschlichen Verhältnisse! Da sind von den Menschen die einen Barbaren, die andern Griechen, von den Barbaren die einen roh und wild, andere wieder milder. Einige haben anerkannt gute Gesetze, Andere geringere, wieder Andere leben nicht sowohl nach Gesetzen als nach Gewohnheiten, die man geradezu unmenschlich, ja thierisch nennen muss. Einige befinden sich von ihrer Geburt an in einem erniedrigten sclavischen Stand und werden knechtisch erzogen; Andere dagegen geniessen einer freien Erziehung; wieder Einige sind gesund, Andere von Kindheit an krank; Einigen fehlt es am Gehör oder an der Stimme, Andern am Gesicht; theils sind sie so geboren, theils haben sie so etwas bald nach der Geburt, theils erst wieder in reiferem Alter erlitten. Doch was soll ich das menschliche Elend aufzählen, von dem der Eine gedrückt, der Andere befreit ist? Solche Wahrnehmung und Betrachtung kann Jeder für sich selbst anstellen."[1] Diese aus den irdischen Verhältnissen hergenommene Erfahrung findet O. bestätigt und verschärft durch das, was er, zwar nicht aus Wahrnehmung und Erfahrung, aber aus den h. Schriften über die Verschiedenheit der unterirdischen und überirdischen Geister weiss. Nun könne aber diese äussere wie innere Ungleichheit nicht das schöpferische Werk Gottes sein. Jene, die äussere Ungleichheit, widerspräche der Idee der göttlichen Gerechtigkeit, wornach in dem, was geschaffen worden, nichts Ungerechtes, nichts Zufälliges angenommen werden dürfe, sondern Alles so, wie es „das Gesetz der Gleichheit und Gerechtigkeit" verlange. „Wie nun könnte es der Gerechtigkeit Gottes, als er die Welt schuf, zukommen, dass er den Einen ihre Wohnung im Himmel gab, den Andern auf der Erde? und jenen nicht blos eine bessere Wohnung, sondern auch einen höhern und herrlicheren Rang? dass er unter ihnen selbst wieder einen Unterschied machte, diesen eine Fürstenwürde, jenen Gewalt und Herrschaft und prächtige himmlische Richterstühle (Thronen) anwies? dass diese die Klarheit der Sonne, jene die des Mondes, wieder andere die der Sterne haben, 1 Cor. 15, 41? Was doch, wenn der Schöpfer den Willen und die Macht

[1] de princ. II. 9, 3.

besass, ein gutes und vollendetes Werk hinzustellen, konnte der Grund sein, dass er, als er die vernünftigen Wesen schuf, von deren Existenz also er selbst nur der Grund und die Ursache war, die einen auf eine oberste, andere auf eine zweite, wieder andere auf eine dritte oder noch niedrigere Stufe stellte? Und ebenso in den irdischen Verhältnissen, dass schon gleich bei der Geburt dem Einen ein günstigeres Loos als dem Andern fällt, dass der Eine z. B. von Abraham gezeugt und nach der Verheissung geboren wird, ein Anderer von Isaak und Rebekka, der schon im Mutterleib seinen Bruder untertritt und, schon ehe er geboren ist, ein Liebling Gottes heisst?" [1] So wenig als die äussere Ungleichheit könne auch die innere, erklärt O., ein unmittelbares Werk Gottes sein. Es widerspräche diess vor allem seiner Güte und Einheit. „Als er am Anfang das schuf, was er schaffen wollte, nämlich die vernünftigen Wesen, hatte er keinen andern Grund zu schaffen als in sich selbst und um seiner selbst willen, das ist seine Vollkommenheit. Ist nun in ihm, dem Grund des Geschaffenen, keine Verschiedenheit, kein Wechsel, keine Unmacht, so hat er auch Alle, die er schuf, nur gleich und ähnlich schaffen können." [2]

[1] de princ. II. 9, 5.

[2] ib. II. 9, 6.

Anderseits war aber O. ebenso fest überzeugt, dass man, um diese Verschiedenheit und Ungleichheit zu erklären, nicht auf zwei göttliche einander entgegengesetzte Prinzipien, ein gutes und ein böses zurückgehen oder einen Zufall, eine blinde Nothwendigkeit annehmen dürfe.

Der Versuch, den er nun macht, um das Problem zu lösen, ist interessant genug, wenn auch nicht geradezu neu. Mit der oppositionellen Gnosis, die sich ebenfalls schon vielfach mit dieser Frage beschäftigt hatte, geht er darin eins, dass die äussere Ungleichheit auf die innere zurückzuführen und als eine Folge derselben zu betrachten sei, wenn anders die Gerechtigkeit in dem göttlichen Haushalt gewahrt werden wolle. Dagegen bestreitet er auf's Entschiedenste, dass, wie das die falsche Gnosis thue, die innere Ungleichheit als eine natürliche und ursprüngliche zu fassen sei, „so dass der Weltschöpfer die Einen so heilig und selig erschaffen hätte, dass sie für das Gegentheil unempfänglich wären, die Andern wie-

'de princ. I. 5, 3. der so, dass sie es für die Tugend wären." Diess durchschneide den Begriff des in sich einen und guten Gottes, oder führe geradezu zu der Annahme eines Dualismus, wie man ja die ungereimte und irreligiöse Behauptung derer kenne, „die eine Wesensverschiedenheit der geistigen Naturen annehmen, und eben damit eine Verschiedenheit der Urheber derselben, sofern es ungereimt erscheine, einem und demselben Urheber eine Verschiedenheit des Wesens der vernünftigen Geschöpfe zuzuschreiben." 'de princ. I. 8, 2. Nicht in dem Einen Schöpfer also, und noch viel weniger in zweien dürfe man den Grund der Verschiedenheit suchen. Vielmehr wie man die Ungleichheit der vernünftigen Wesen in ihrem äusseren Stande als eine Folge der innern anzusehen habe, so habe man diese innere als eine Folge eigener Verschuldung zu betrachten. Anders sei es nicht möglich, die Vorsehung von aller Schuld der Ungerechtigkeit zu befreien, als indem man frühere Ursachen annehme, „in Folge deren die Seelen vor ihrer Einkörperung das verschuldeten, was sie hier nach göttlichem Gericht mit Recht erdulden." 'ib. III. 3, 5; III. 5, 4.

Man sieht: O. macht nicht blos eine Unterscheidung im Begriff, sondern auch im Sein der Welt; die gegenwärtige Welt ist ihm nicht die wahre, ursprüngliche und reine, wie sie unmittelbar durch Gott ist, sie setzt eine solche ideale Welt vielmehr voraus. Wie dann die eine zur andern geworden, das sei in Folge eines freien Falls der Geister geschehen.

Die ursprüngliche Welt denkt sich nun O. so, wie er glaubt, dass sie gefasst werden müsse als das reine und unmittelbare Werk Gottes und als die Voraussetzung des dermaligen Weltstandes. Sie ist ihm daher eine immaterielle, geistige, eine Welt reiner Geister. Diess ist das Erste. Diese Geister, diese vernünftigen Wesen alle seien aber gleichartig von Gott erschaffen worden, da in Gott kein Grund der Ungleichheit gewesen; es sei weder ein äusserer Unterschied, ein höherer oder niederer Stand, noch ein innerer, ein Mehr oder Weniger in der Begabung zu denken. Diess ist das Andere, was O. über diese ideale Welt sagt. Dass eine ursprüngliche Gleichheit der gegenwärtigen Ungleichheit vorausgegangen, schliesst er auch daraus, dass am Ende alle Un-

gleichheit wieder ein Ende nehmen und Alles in Gott Eins sein werde; „nun aber müssen Anfang und Ende sich entsprechen.“ [de princ. I. 6, 2.] Das Dritte, was er über diese transzendente Welt bemerkt, ist dieses, dass die Geister mit der Macht der Selbstbestimmung als freie erschaffen worden seien. In dieser Freiheit, welche er als die wesentliche Eigenschaft aller vernünftigen Wesen, als deren Prärogative im Unterschiede von den auf einer niedrigeren Stufe stehenden Geschöpfen bezeichnet, erkennt er die einzige Möglichkeit für die logischen Naturen, „das Gute, wenn sie es mit freiem Willen bewahrten, sich zu eigen zu machen.“ [de princ. II. 9, 2.] Anders ist ihm keine sittliche Entwicklung denkbar. „Den freien Willen aufheben, hiesse auch das Wesen der Tugend aufheben.“ [c. Cels. 4, 3.] In dieser Freiheit der kreatürlichen Geister sei aber auch im Unterschied von dem ungeschaffenen Gotte, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit identisch seien, die Möglichkeit gelegen, sich anders als gut und für das Gute zu bestimmen, zu sündigen, von Gott abzufallen. „Denn da die vernünftigen Wesen kreatürliche, also geschaffene sind, da sie vorher nicht waren, so geben sie sich eben dadurch, dass sie einmal nicht waren und zu sein anfingen, nothwendig als wandelbar und veränderlich zu erkennen; und während Gott die Quelle alles Guten und das Gute in ihm substanziell ist, ist es in den kreatürlichen Geistern ein accidentelles und mitgetheiltes und darum verlierbares, je nachdem sie in der Nachahmung Gottes beharren oder nicht. Was immer von geistiger Kraft in ihnen war, es war ihnen nicht ureigen, sondern durch die Güte des Schöpfers.“ [de princ. II. 9, 2; I. 5, 5.]

Der Fall.

Den weitern Schritt in seiner Entwicklung des Weltbegriffs thut nun O. so, dass er die in der Freiheit mitgesetzte Möglichkeit des Abfallens von Gott zur Wirklichkeit werden lässt. Auf die Frage, wie sich diess auch denken lasse bei der Abwesenheit alles Reizes in einer rein geistigen Welt und bei geistigen, noch nicht aus Geist und materiellen Körpern zusammengesetzten Geschöpfen, verweist er einfach auf das Wesen der Freiheit, die alle solche Fragen ausschliesse. Was ein Act des freien Willens sei, habe keinen andern Grund, als eben in dieser Freiheit. Doch unterlässt er es nicht ganz,

irgend wie vorstellig zu machen, wie sich ein solcher Abfall psychologisch denken lasse. Bald spricht er vom Erkalten der ursprünglichen Liebe zu Gott (s. u.), von einem Nachlassen, möglicher Weise in Folge von „Uebersättigung“, bald von „Trägheit und Scheue vor der Anstrengung in Bewahrung des (mitgetheilten) Guten“, was den Anfang, vom Guten abzuweichen, gegeben habe.'

'de princ. II. 9, 2.

„Wie durch Uebung und Fleiss das Gute zu einem Eigenthum werden sollte, so entfällt es nach und nach, erst Weniges, dann Mehreres, und zuletzt geräth Alles in Vergessenheit, wenn man von der Arbeit und Uebung nachlässt.“' Doch sei es, bemerkt er, nicht so zu denken, als ob alle Geister, die gefallen, in gleicher Weise und in gleichem Grade gefallen wären; vielmehr müsse hier eine grosse Verschiedenheit angenommen werden. „Je nach seinem freien Willen hat ein Geist mehr, ein anderer weniger das Gute vernachlässiget und sich so in das Gegentheil des Guten, welches ohne Zweifel das Böse ist, hinreissen lassen.“'

'ib. I. 4, 1.

'de princ. II. 9, 2.

Dass, wenn auch nicht alle Geister gleich, doch alle mehr oder weniger gefallen seien, diess musste O. annehmen, wenn er in der vollen Konsequenz seines Systems dachte. Denn wenn die gegenwärtige sinnlich geistige Welt nichts anders ist als eine gefallene geistige, so muss, wenn doch im Begriff der Welt die Gesammtheit ihrer Glieder ein engverbundenes Ganze bildet, die eine die andere decken. Und um so weniger kann ein ungebrochener Rest einer rein geistigen Welt gedacht werden, als es einerseits für eine Prärogative des absoluten Gottes erklärt wird, sünden- wie körperlos zu sein, und als anderseits innerhalb der gefallenen Welt die Abstände zwischen solchen, die am tiefsten gefallen, und solchen, die noch eine schöne Summe von ursprünglich Geistigem bewahrt haben, gross genug ist. Gleichwohl spricht O. auch von solchen Geistern, die, ohne selbst gefallen zu sein, „doch theils mit, theils wider ihren Willen zur Vollendung des Weltstandes mit den Uebrigen zu leiden, und den Gefallenen zu dienen vom Schöpfer bestimmt wurden, der sie auf Hoffnung unterwarf, damit sie so auch seiner Geduld und Langmuth Mitgenossen werden.“' Wenn diess O. thut, so geschieht es in

'ib. II. 9, 7; III. 5, 5.

Erklärung von Bibelstellen, wie Röm. 8, 20—21, denen er die Konsequenz seines Systems opfert.

Die empirische Welt — der „Niederschlag" der geistigen.

Als die unmittelbar nächste Folge der Erschaffung der Geister und ihres Abfallens von Gott bezeichnet O., dass die Geister nun zu „Seelen" geworden seien, zu Psychen. Schon das Wort Psyche, meint er, deute darauf hin, dass die Seele abgekühlter, erkalteter Geist sei. Dem entsprächen auch die Andeutungen der h. Schrift, in der Gott ein Feuer genannt werde,' die Engel Feuerflammen,'' und es von den Heiligen heisse, dass sie im Geiste brennen sollen;''' umgekehrt aber überall die Ausdrücke von Kälte, Erkaltung vorkommen, wo von Abfall von Gott, von feindlichen Mächten, vom Teufel die Rede sei; so Matth. 24, 12; Jes. 27, 1; Amos 9, 3. Auch werde der Seele in den h. Schriften niemals eigentlich rühmlich, wohl aber nicht selten tadelnd gedacht; z. B. Pred. 6, 4; Ezech. 18, 4. Somit findet O. durch Vernunft wie durch die h. Schrift seine Meinung bestätigt, dass durch die Erkaltung und den Abfall aus dem Leben im Geist die Seele das geworden sei, was sie jetzt sei; doch mit dem Vermögen, zu dem wieder zurückzukehren, was sie im Anfang gewesen;' „der Geist ist Seele geworden, aber die gebesserte Seele wird wieder Geist werden." '

'Deut. 4, 24; ''Psl. 104, 4; Heb. 1, 7. '''Röm. 12, 11.

'Psl. 115, 7.

'de princ. II. 8, 3.

Mit der Depotenzirung des Geistes zur Seele ist dann auch deren „Einkörperung" gegeben, die in den Gedanken des O. nichts anderes ist, als der äusserste Endpunkt in dem Entgeistungsprozesse, zugleich aber auch der mögliche Ausgangspunkt für einen umgekehrten Prozess des Wiedergeistwerdens. Sie ist also ebenso sehr als Straf-, wie als Läuterungsmoment von O. gefasst, in dessen System bekanntlich Beides so zusammengehört, dass die Strafe stets die Läuterung zum Zweck hat. In dem Wort: Alles ist eitel,' glaubt er, habe Salomo nichts anderes ausdrücken wollen, als „wie diese ganze körperliche Natur gewissermassen eine Belästigung und eine Hemmung des Schwunges der Geister sei." '

'Ekkles. 1, 1. 14.

'de princ. I. 7, 5; vergl. S. 60.

Als weitere Folge betrachtet O. die Verschiedenheit, Manigfaltigkeit und Ungleichheit, welche eine wesentliche Eigenthümlichkeit dieser empirischen, sinnlich-geistigen Welt sei, gewissermassen sie konstituire, — die äussere wie die

innere der Anlagen, Individualitäten. „Denn welch anderer Grund solcher Verschiedenheit lässt sich denken, als die Verschiedenheit der Willensrichtungen und des Abfalls derer, die von der uranfänglichen Einheit, in der sie von Gott erschaffen waren, abfielen und von verschiedenen Neigungen und Trieben bewegt ihre eine und ungetheilte Natur je nach der Verschiedenheit ihrer Richtungen in die verschiedenartigsten Individualitäten zerspalteten!... Ist der Abfall nicht gleich zu denken, und der eine Geist mehr, der andere weniger Seele geworden, so ist klar, dass einige Seelen noch Etwas von dem ursprünglichen Feuer bewahren, andere Nichts oder nur Weniges; daher findet sich denn auch, dass einige schon von Kindheit an aufgeweckter sich zeigen, andere von weniger Fassungskraft, wieder andere ganz ungelehrig und fast stumpfsinnig."

de princ. II. 1,1; II. 9, 4.

Die innere Ungleichheit habe nun aber die äussere zur Folge gehabt, deren „Keime" in jener liegen. Gemäss der innern Verschiedenheit habe Gott auch die äussern Zustände geordnet. Sobald einmal die in der Freiheit gesetzte Möglichkeit des Abfalls zur Wirklichkeit geworden, und die geschaffenen Geister durch die freie Selbstbestimmung ihres Willens von der ursprünglichen Gleichheit des geistigen Lebens und der Einheit in Gott sich mehr oder minder entfernt hätten, habe auch Gott nach der einmal unter den geistigen Wesen selbst entstandenen Verschiedenheit sich nicht mehr auf dieselbe Weise zu ihnen verhalten können, vielmehr seine Gerechtigkeit in die durch den Abfall der Geister gestörte Weltordnung eingreifen müssen, um auch die äussere Existenz eines Jeden in das angemessene Verhältniss zum Grad seiner sittlichen Verschuldung zu setzen. O. scheut sich nicht, bis in's Einzelnste hinaus diess zu statuiren, selbst bis auf die Körperbeschaffenheit, deren Wohl- oder Missgestalt durch das Maass der Schuld oder des Verdienstes des Geistes in dem vorirdischen Dasein bestimmt sei. Haben wir ihn doch in seiner Apologie (s. S. 91) durch solche Motive die Verdächtigungen des Celsus in Bezug auf die Erzeugung Jesu widerlegen, und dessen Geburt aus einer Jungfrau begründen hören.

ib. II. 9, 2.

O. bezieht das Gesagte wie auf die Menschen-, so auf die Engel- und Dämonenwelt. Wie diese verschiedenen Kreise selbst eine Folge der verschiedenen Art des vorirdischen Verhaltens seien, so sei auch innerhalb jeder einzelnen dieser Sphären die Verschiedenheit der Einzelnen, die innere wie die äussere, eine solche Folge, nicht ein ursprüngliches Sein. „Es ist nicht von ungefähr, wenn dem einen Engel dieser, dem andern jener Dienst obliegt; wie dem Raphael das Geschäft des Arztes, dem Gabriel die Sorge für den Krieg, dem Michael das Vorbringen der Gebete der Sterblichen. Vielmehr müssen sie ebenfalls durch ihren sittlichen Werth und durch den Eifer, den sie vor dem Bau der jetzigen Welt bewiesen haben, zu diesem Range gelangt sein.“ ' Dass es sich auch mit den Körpern dieser Engelseelen so verhalte, z. B. mit Sonne, Mond und Sternen, die O. durchweg für beseelt hält, schliesst er aus der von ihm so vielfach zitirten und so eigenthümlich erklärten Stelle Röm. 8, 19—23. „Paulus spricht hier von einer Kreatur, die der Eitelkeit unterworfen ist, jedoch frei werden wird. Welche Kreatur? Offenbar spricht er von derjenigen, die in dieser Welt den höchsten und herrlichsten Stand einnimmt, von Sonne, Mond und Sternen. Welcher Eitelkeit unterworfen? Ich meinestheils glaube, dass unter ihr nichts anders gemeint sei, als die Körperlichkeit; denn mag auch der Sternkörper ätherisch sein, so ist er doch materiell. Das ist die Eitelkeit, welcher die Kreatur unterworfen ist, sofern sie an Körper gebunden und berufen ist, dem Menschengeschlechte zu leuchten. Nicht mit Willen hat sie diesen Dienst übernommen, sondern weil es der so wollte, der sie unterwarf, der aber denen, die ohne ihren Willen der Eitelkeit unterworfen wurden, die Verheissung gibt, dass sie dereinst, wenn sie ihr Lichtamt vollbracht, befreit werden sollen von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens, wenn die Zeit der Wiederbringung der Herrlichkeit der Kinder Gottes gekommen sein wird. Auf diese Hoffnung hin und in Erwartung der Erfüllung dieser Verheissung seufzt und trauert unterdessen die Kreatur in Geduld mit, sofern sie nicht ohne theilnehmendes Mitgefühl ist mit denen, denen sie dient.“ '

'de princ. I. 8, 1.

'de princ. I. 7, 5.

Ueberhaupt aber ist es die gesammte empirische Welt in ihrer Manigfaltigkeit, deren Existenz von O. als eine Folge der eingetretenen Ungleichheit der geistigen Wesen und ihres Falles dargestellt wird. „Was Gott zu diesem vielgestaltigen Bau der Welt veranlasst hat, das ist der manigfache Fall der Geister, um deren willen die ganze übrige Manigfaltigkeit ist.“' Näher sagt wohl O. auch, dass diese empirische Welt von Gott geschaffen worden sei als Straf- und Reinigungsort für die Gefallenen und in ihrem Fall so verschiedenartigen Geister.

'ib. II. 1, 1; II. 3, 1.

Mit dieser empirischen Welt und der Einkörperung der Seelen ist aber selbstverständlich auch die Materie vorausgesetzt, deren Erschaffung somit, wenn von den Folgen des Geisterfalles die Rede ist, von O. in die erste Linie gerückt wird.

Was von ihm über das Wesen und die Beschaffenheit dieser Materie gesagt wird, erinnert an Hermogenes' und an die unbestimmte prädikatlose Hyle des Plato. Sie ist ihm das schlechthin Unbestimmte, Form- und Gestaltlose, unendlich Bestimmbare. Obwohl „an sich“ ohne alle Qualität, sei sie doch geeignet, jede beliebige Qualität aufzunehmen, z. B. die der Wärme und Kälte, der Festigkeit und Flüssigkeit, und so als Feuer, Luft, Wasser und Erde zu erscheinen, und ebenso aus jedem aggregaten Zustand in einen andern überzugehen, von dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, aus Härte in Weichheit, aus Wärme in Kälte, aus Festigkeit in Flüssigkeit, kurz, aus Allem in Alles sich zu verwandeln, und in jede Form, die ihr der Schöpfer einbilden wolle, sich zu fügen.' Diese Auffassung ermöglicht es ihm, die ganze manigfaltige Erscheinungswelt in ihren feinsten, wie in ihren gröbsten Formen aus dieser Hyle abzuleiten, welche das Substrat und den Grundstoff derselben bildet und durch welche die Möglichkeit einer vielgestalteten Erscheinungswelt bedingt ist. Sie ermöglicht ihm zugleich, eine Entwicklung in der Körperlichkeit anzunehmen, die ihm besonders für seine Lehre von der Auferstehung wichtig ist. Doch — hören wir ihn selbst. „Wenn die Materie, welche das Substrat dieser Welt bildet, zu den auf niedrigerer Stufe

'I. 2, S. 598.

'de princ. II. 2, 2; III. 6, 6; II. 1, 4.

Stehenden herabgezogen wird, so nimmt sie festere und dichtere Zustände an, so dass die sichtbaren und manigfaltigen Weltgestalten zum Ausdruck kommen; wo sie aber den vollkommenern und seligen Geistern dient, strahlt sie im Himmelsglanz und schmückt die Engel Gottes und die Kinder der Auferstehung mit dem geistigen Kleide.'... Da ohne Manigfaltigkeit und Verschiedenheit eine Welt nicht sein kann, so ward die aller Gestaltungen fähige Hyle dem Weltschöpfer das Material, um daraus die verschiedenen Formen der irdischen und himmlischen Dinge zu bilden. Es ist daher auch nicht zu zweifeln, dass die Natur unseres Körpers von dem Weltschöpfer bis zu der Qualität eines allerreinsten und verklärten Leibes werde gebracht werden können, je nachdem es der sittliche Werth des vernünftigen Geschöpfes und die Weltstufe, in der es sich gerade befindet, verlangt."'

'de princ. II. 2, 2.

'de princ. III. 6, 4.

Dass so der Hyle auf dem Naturgebiet ungefähr dieselbe Rolle zukomme, wie auf dem sittlichen Gebiete der Freiheit der vernünftigen Wesen, und dass sie gewissermassen durch diese gefordert und auf sie berechnet sei, indem sie als absolute Möglichkeit aller Formen jeder möglichen und wirklichen Verschiedenheit der Geister zum genau entsprechenden Ausdruck diene, sagt O. selbst. „Da die vernünftigen Wesen wandelbar und veränderlich waren und nach dem Grad ihrer Sittlichkeit auch körperliche Hüllen von dieser oder jener Beschaffenheit bedurften, so war es nothwendig, dass Gott, wie er die künftigen Abweichungen der Seelen voraussah, auch eine Materie schuf, welche eine beliebige Umwandlung in alle Formen zuliess.'... Zwei Naturen im Allgemeinen hat Gott erschaffen: eine sichtbare, d. i. die körperliche, und eine unsichtbare, welche unkörperlich ist. Diese beiden sind verschiedener Veränderungen fähig; die unsichtbare, d. i. die vernünftige, ändert sich innerlich, in Sinn und Richtung, weil sie mit Freiheit des Willens ausgestattet ist und demzufolge bald im Guten, bald im Entgegengesetzten erfunden wird; die körperliche Natur aber ist in ihrem Wesen, ihrer Substanz der Veränderung fähig, wesshalb auch Gott der Weltschöpfer für

'de princ. IV. 1, 35.

Alles, was er bauen, schaffen und umändern will, sich dieser Materie bedient, um sie in jede beliebige Form, wie es gerade der sittliche Zustand der Welt erfordert, zu wandeln." ['de princ III. 6, 7.]

Dass übrigens diese Hyle, obwohl „an sich" ohne Qualität, doch in der Wirklichkeit nicht anders als in bestimmter Art und Form vorhanden, und dass es nur im Gedanken, in der Abstraktion sei, wenn man beide gesondert auseinander halte und für sich betrachte, vergisst O. nicht zu bemerken. ['de princ. II. 1, 4; II. 2, 2.] Was endlich die Summe betreffe, so habe, sagt er, Gott „sie in so viel Masse erschaffen, als für sämmtliche Körper der Welt, die Gott wollte, hinreichte." ['ib.]

Wenn O. diese seine Gedanken über die empirische Welt und ihre Entstehung in Ein Wort zusammenfassen will, so glaubt er diess nicht besser zu können, als durch die Bezeichnung: Niederschlag, Katabole, welches Wort Matth. 24, 21 und Ephes. 1, 4 für die Weltschöpfung gebraucht sei und wörtlich ein Herabgeworfenwerden aus einem höhern Zustand in einen niederern bedeute. ['de princ. III. 5. 4; in Joh. 9, 5.]

Die Weltordnung und das Weltganze.

Nur bei dieser Fassung der Welt glaubte O. die Interessen der Gerechtigkeit Gottes gewahrt, „die nur dann, wenn jedes Vernunftwesen den Grund seiner Stellung in diesem Leben in sich selbst trägt, in allen Geschicken derselben vertheidigt werden kann." ['de princ. III. 5, 4.] Die Verschiedenheit und Ungleichheit der Welt könne mit der Idee der Gerechtigkeit Gottes nicht anders in Einklang gebracht werden, als indem man annehme, dass Jedes sich zu dem gemacht habe, was es sei, und demgemäss nun von der göttlichen Vorsehung seine Stellung und Verwendung empfangen habe. „Auf diese Weise erscheint weder der Schöpfer ungerecht, indem er nach früheren Ursachen Jedem nach Verdienst zumisst, noch viel weniger kann von einem Zufall in der glücklichen oder unglücklichen Lage der Einzelnen die Rede sein, und ebenso wenig von verschiedenen Schöpfern oder einer ursprünglichen Wesensverschiedenheit der Seelen." ['de princ. II. 9, 6.] Ja so gefasst erscheine diese Welt in ihrer Manigfaltigheit und Ungleichheit gerade als die höchste Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit und Gleichheit; denn „darin offenbart sich doch gewiss der höchste Grad der Gleichheit, wenn die Ungleich-

heit der Dinge auf der Gleichheit der Vergeltung nach dem Verdienste beruht.“ Doch verwahrt sich O. gegen jede Missdeutung. Er spreche nur im Allgemeinen; „Thorheit wäre es, in jedem einzelnen Fall den Grund aufsuchen, und Wahnsinn, ihn angeben zu wollen.... Das ist Gott vorbehalten, der allein das Maass der Verdienste bei jedem Einzelnen mit Wahrheit erkennt.“ ' Nur aber ist er sich hierin nicht immer konsequent geblieben, indem er sich, wie wir oben sahen (s. S. 218), nicht scheute, doch wieder in's Einzelne einzugehen.

'de princ. II. 9,4; II. 9, 8.

Um biblische Zeugnisse für seine Ansicht ist er bei dem willkürlichen Stand seiner Exegese nicht verlegen; er beruft sich sogar gerade auf den Apostel Paulus, der doch, wie jede unbefangene Exegese anerkennen wird, einer solchen Auffassung am fernsten steht. In der Stelle von Jakob und Esau, Röm. 9, 11—14, sei diess „Geheimniss“ angedeutet; denn wenn der Apostel sich hier selber die Einwendung mache: „Was sollen wir sagen? Ist Gott ungerecht?“ so wolle er uns damit „veranlassen, tiefer nachzuforschen, wie das (was Vers 11—13 gesagt sei) nicht ohne Grund geschehe.“ Dieser Grund liege nun aber darin, „dass Jakob seiner früheren vorirdischen Verdienste wegen von Gott vorgezogen worden sei.“ Allerdings weiss O. nun sehr wohl, dass „Einige“, und darunter versteht er die Gnostiker, jene Stelle anders, im entgegengesetzten Sinne erklären und anwenden; nämlich, wie es dort von den Söhnen Isaaks heisse: „ehe sie geboren wurden“ u. s. w., so lasse sich von den vernünftigen Wesen überhaupt sagen: ehe sie geschaffen worden und ehe sie Gutes oder Böses gethan, seien sie nach dem willkürlichen Vorsatz Gottes diese zu himmlischen, jene zu irdischen, andere zu unterirdischen Wesen bestimmt worden, nicht nach Verdienst, sondern nur in Folge des Willens dessen, der sie berufen. So diese Stelle zu erklären und anzuwenden, sei aber, meint er, falsch, indem ja der Apostel selbst durch die Worte: Ist Gott ungerecht? das sei ferne! auf eine vorhergehende sittliche Begründung hinweise.' Man sieht, O. konnte so nur interpretiren, weil er absolute Gnadenwahl und Prädestination für unvereinbar mit der göttlichen

'de princ. II. 9, 7.

Gerechtigkeit, für Gottes unwürdig, und also für Ideen hielt, die eben darum ein Apostel nicht habe predigen können. Gewiss hat aber dazu auch der Gegensatz gegen die Gnostiker nicht wenig beigetragen, welche von einer ursprünglichen Wesensverschiedenheit unter den vernünftigen Kreaturen, von pneumatischen, psychischen und fleischlichen Naturen sprachen und ihm so die Selbstbestimmung völlig aufzuheben schienen.

Die empirische Welt gilt dem O. also als die volle Darstellung der Gerechtigkeit, wie die ursprüngliche Welt als die der Güte Gottes. Wie aber diese Güte nicht ohne die Gerechtigkeit gewesen, sofern sie sich gegen alle gleich verhalten habe, so sei die Gerechtigkeit in der dermaligen Welt nicht ohne die Güte, insofern diese Welt von Gott nicht blos zum Strafort für die abgefallenen Geister, sondern auch zu einem Läuterungs- und Reinigungsort für sie bestimmt sei. „Da Gott auch die von ihm Abgefallenen einem guten Ziele entgegen zu führen beschloss und verstand, so wurde ihnen irgendwo im All ein Ort angewiesen und als Kampfplatz und Uebungsschule eröffnet, wo die, welche den Willen dazu haben, auf die rechte Weise um das Kleinod der Tugend kämpfen können." c. Cels. 6, 44.

Was dann O. noch weiter hervorhebt, das ist „die unaussprechliche Kunst" der göttlichen Weisheit in der Welt. „Durch sie ordnet Gott die bunte Manigfaltigkeit der Welt zu einem einheitlichen Ganzen; durch sie weiss er alles, was wie immer geschieht, so zu leiten, dass es schliesslich dem Gemeinsamen dienen und förderlich sein muss. Durch sie bringt er die in ihren Gesinnungen so weit auseinander gehenden Kreaturen wieder in eine Art Uebereinstimmung der Arbeit und Thätigkeit, so dass sie trotz der verschiedensten Willensrichtungen doch zu der Erfüllung und Vollendung des Einen Weltzweckes beitragen, und die Verschiedenheit selbst zu dem Einen Ziel der Vollkommenheit hinstrebt. Denn eine einheitliche Kraft ist es, welche alle Verschiedenheit der Welt bindet und zusammenhält und die verschiedenen Willensrichtungen zu Einem Werke treibt, damit nicht das unermessliche Werk der Welt durch den Zwiespalt der Willensrichtungen aufgelöst würde. Und darum hat wohl Gott der All-

vater zum Heil seiner Geschöpfe durch seine Weisheit es so geordnet, dass die einzelnen Geister, die einzelnen Seelen, oder wie wir die vernünftigen Wesen nennen wollen, nicht gegen ihren freien Willen und doch mit einer gewissen Macht zu einem andern Ziel, als sie es meinen und wollen, hingetrieben, und dass ihre verschiedenen Richtungen zur Harmonie einer einheitlichen Welt gebracht werden, indem die einen der Hülfe bedürfen, andere helfen können, wieder andere denen, die fortschreiten, Kampf und Streit bereiten, wodurch aber deren Eifer nur um so mehr bewährt und nach dem Sieg der Stand nur um so mehr gesichert wird."[1]

Weit entfernt also, ein Chaos von Dissonanzen und Widersprüchen zu sein, sei die Welt vielmehr als ein erhabenster Organismus zu denken; und was sie dazu erhebe und die an sich seienden Verschiedenheiten und Widersprüche zu Momenten desselben mache, das sei die in ihr waltende Weisheit, der sie durchwirkende und beseelende Logos Gottes. „Wie unser Leib aus vielen Gliedern bestehend doch Ein Organismus ist, der von einer Seele zusammen gehalten wird, so ist das Universum als ein unermessliches lebendes Wesen zu denken, das gleichsam von einer Seele, der Kraft und dem Logos Gottes zusammen gehalten wird."[2] Hiefür beruft sich O. auf die Bibelstellen Jer. 23, 24; Jes. 66, 1; Matth. 5, 34; Ap. Gesch. 17, 28.

Das Weltganze selbst, „von dem anzunehmen ist, es sei in solcher Grösse und Beschaffenheit gemacht worden, dass es alle die Seelen, die in dieser Welt geübt zu werden bestimmt sind, sowie alle die Mächte fassen mag, welche jenen zur Seite zu stehen, sie zu leiten und zu fördern berufen sind,"[3] denkt sich O. aus zwei Hauptheilen bestehend. Oder eigentlich sind es zwei Welten, jede wieder in zwei Theile zerfallend, die sich einander entsprechen: eine untere und obere, eine sichtbare und eine für uns unsichtbare. Jene begreift in sich den Erdkreis und den Himmelskreis über ihm; „die Zahl der Himmel ist in den Schriften, die den Gemeinen Gottes als göttliche gelten, nicht bestimmt angegeben, weder sieben, noch mehr oder weniger; nur im Allgemeinen ist von vielen Himmeln die Rede."[4] Diese, die obere Welt über

[1] de princ. II. 9, 6; II. 1, 2.
[2] de princ. II. 1, 3; vergl. c. Cels. 4, 54.
[3] de princ. III. 5, 4.
[4] c. Cels. 6, 21.

dem sichtbaren Himmel, begreift ebenfalls einen Himmel und eine Erde in sich: die himmlische Erde, von der die irdische Erde das Abbild ist und den Namen trägt; das ist das Erdreich, das Christus den Sanftmüthigen verheissen, und da ist jenes Israel, auf das sich der tiefere Sinn der prophetischen Weissagungen bezieht (s. u.). Ueber der himmlischen Erde ist dann der himmlische Himmel, d. i. jener Himmel, wo die Namen der Heiligen angeschrieben werden, das Haus nicht von Händen gemacht, von dem der Apostel 2 Cor. 4, 18 spricht; der Himmel, von dem Christus herabgekommen, der sagte: ich bin nicht von dieser (irdischen) Welt, und wohin die Heiligen gehen werden.' 'de princ. II.3,6.

Diese andere Welt, auch die überhimmlische genannt, ist, wie O. ausdrücklich bemerkt, nicht etwa nur ideal zu fassen, sondern wirklich und körperlich, und wenn sie auch nicht von uns gesehen werden kann, darum doch nicht unsichtbar, denn „es ist ein Unterschied zwischen dem, was von uns noch nicht geschaut wird, aber die Verheissung hat, dass es einst werde geschaut werden, und zwischen dem, was an sich und seiner Natur nach unsichtbar ist."' 'ib.

Beurtheilung der kosmologischen Gnosis des O.

Diess ist die kosmologische Gnosis des O., in der sich stoische und platonische Reminiscenzen nicht verkennen lassen. An die stoische Physik erinnert die Lehre von der unendlichen Reihe aufeinander folgender Welten; stoisch ist auch die Meinung, dass für das Zustandekommen einer jeweiligen Welt das Feuer zuerst Luft werde, die Luft dann in Wasser und dieses in Erde übergehe; endlich wenn O. die Seele erkalteten Geist nannte, so ist die Voraussetzung hiefür, dass der Geist ein feuriges Wesen sei, was der stoischen Psychologie angehört. Platonisirend aber ist, was O. von einer Ideal- und Realwelt sagt, von einem Gegensatz derselben, und wie die eine zur andern geworden.

Wie viel oder wie wenig aber auch die griechische Philosophie mitgespielt haben mag, gewiss ist, dass O. glaubte, nur durch eine solche kosmologische Gnosis, wie er sie gab, die Interessen der Theodicee wie der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen wahren zu können, dass er hierin also von den tiefsten religiösen wie sittlichen Motiven geleitet

wurde. Und doch können wir nicht sagen, dass er seinen Intentionen genügt und seine Aufgabe gelöst hätte. Was ist das für ein verschuldeter Fall, von dem wir kein Bewusstsein haben? Wie kann der Mensch sich als das Subjekt eines sein ganzes Sein bestimmenden Willensaktes betrachten, der ein für sein Bewusstsein schlechthin jenseitiger ist. Offenbar hat O. die Frage nur tiefer zurückgerückt, ohne doch ihre Lösung begreiflicher zu machen. Ist diess so, so ist aber auch die göttliche Gerechtigkeit nicht gewahrt, wie doch O. wollte; denn wenn der Mensch kein Bewusstsein um die That hat, durch die er geworden ist, was er ist, so ist auch die göttliche Gerechtigkeit, die dieser That entsprechende Strafe zugemessen haben soll, nur Schein. Ueberhaupt was ist das für eine trübe, dem heiter reinen Geist des Evangeliums fernab stehende Anschauung von dieser Welt mit ihrer Materie als etwas, was im Grunde nicht sein sollte, sofern sie in dieser empirischen Gestalt nur dem selbstverschuldeten Abfall der Geister ihre Entstehung verdankt?

Es bedarf aber auch nicht der Annahme eines solchen Falls, um den Menschen, wie er ist, und die Welt, wie sie ist, zu erklären. Die Momente, die O. auseinander hält und zu besonderen Welten macht, so dass er die eine Welt nur unter dem Gesichtspunkt einer ursprünglichen reinen Geistigkeit, die gegenwärtige aber nur unter dem eines Abfalls kennt, Idee und Wirklichkeit in abstrakten Gegensatz stellt, sind vielmehr ineinander, und konstituiren die eine Welt, den einen Menschen, nach ihrer idealen und realen, geistigen und sinnlichen, ewigen und empirischen Seite. So wenig ist daher der Mensch, wie er ist, gefallener Geist, dass er vielmehr gar nicht anders zu denken ist, denn als dieses sinnlich geistige Wesen; das eine wie das andere ist ein gleich wesentlicher Bestandtheil seiner Natur. Der Leib ist demnach ebensowenig ein Kerker für die Seele als die materielle Welt überhaupt eine Straf- und Zuchtanstalt, wo die gefallenen Geister die Schuld ihres vorirdischen Daseins büssen und tilgen. Weder der eine noch die andere ist ein blos Begränzendes, Negatives, sondern Mittel zur Veräusserlichung des Innern. Ebenso wenig ist eine Welt denkbar ohne Verschiedenheiten und Ungleich-

heiten im Einzelnen; aber sie gleichen sich aus in der Idee des einheitlichen Ganzen, innerhalb dessen der Einzelne das, was er ist, nur durch das Ganze und für das Ganze ist; und in der für alle gleichen Berechtigung, in dem Ganzen zu sein, an ihm zu partizipiren und aus ihm zu schöpfen.

Uebrigens finden wir O. in dem Punkt von der Materie und der Körperlichkeit in einem Schwanken begriffen, das seine Bemühung verräth, sich zu einem reinen Begriff der Sache herauszuarbeiten.

Das eine Mal nämlich ist es erst der Fall der Geister, den er als die Ursache einer materiellen Welt hinstellt, so dass eine Welt reiner Geister eine wirkliche und zeitliche Existenz vor dieser gegenwärtigen Welt hatte; und er thut diess, wenn er die Dignität des Geistes vor dem Körper hervorheben will, — freilich in der Vorstellung einer zeitlichen Priorität. Dem entspricht es, wenn er die Materie und die Körper, wie sie nicht von Anfang waren, so auch nicht immer bestehen lässt, sondern (s. u.) eine einstige völlige Vernichtung der Materie, eine einstige, wahre und völlige Unkörperlichkeit der Geister als letztes Endziel nach Plato denkbar findet; — eine Anschauung, die sich alle Mal dann geltend macht, wenn er den Körper als die Schranke des Geistes fasst, die einst wieder fallen müsse, und die Materie überhaupt als das Negative, das nicht blos in seinen Theilen, sondern in seinem Ganzen bestimmt sei, wieder aufgelöst zu werden.

Andere Male aber betrachtet er die Materie und die Körperlichkeit als mit dem kreatürlichen Geiste zugleich, als wesentliche Bedingung der Individualexistenz der Geister, als „Gefäss und Trägerin der Lebensäusserung derselben;“ (de princ. II. 2, 1.) denn nur die Prärogative Gottes des absoluten Geistes sei es, wie sündenlos so körperlos zu sein. (ib.) In diesem Znsammenhang erklärt er die Materie und die Körperlichkeit für so ursprünglich und so alt als den kreatürlichen Geist und von gleicher Dauer mit diesem. Er sagt dann, „dass die vernünftigen Wesen jemals ohne Körper existiren können, selbst wenn sie die höchste Stufe der Heiligkeit und Seligkeit erreicht hätten, “ das komme ihm „sehr schwer, ja beinahe unmöglich vor.“ (ib.) Und um so zulässiger erscheint ihm diese Annahme, als ja

die Materie der gröbsten wie der feinsten Bildungen, einer Verklärung zu äusserster Feinheit, einer schliesslichen Auflösung alles gröber Materiellen in Aether fähig sei.

Als eine höhere Vermittlung zwischen diesen verschiedenen Auffassungen kann man es nun bezeichnen, wenn er sagt, „in erster Linie seien zwar allerdings die vernünftigen Wesen erschaffen, die materielle Substanz aber lasse sich von ihnen nur im abstrakten Gedanken scheiden oder scheine für sie oder nach ihnen gemacht; in Wirklichkeit hätten sie aber nie ohne diese Materie gelebt, noch lebten sie je.“ ' Hiernach gehört die Materie ebenso wesentlich zum Begriffe der Welt, wie die Körperlichkeit zum Begriff des kreatürlichen Geistes als dessen Daseinsform; und die Priorität, die der Geist allerdings vor seinem Leibe hat, ist nicht eine zeitliche, sondern eine begriffliche oder eine Priorität der Dignität oder der Causalität, sofern der Körper um des Geistes und nicht der Geist um seines Körpers willen ist. O. erinnert hier an das Verhältniss von Vater und Sohn; „wie der Vater diesen ungeschaffen zeugt, nicht als ob er vorher nicht gewesen wäre, sondern weil er der Ursprung und die Quelle desselben ist, ohne dass ein Früher oder Später dabei zu denken wäre,“ ähnlich könne man sich das Verhältniss zwischen den Vernunftwesen und der körperlichen Materie denken.' So fallen die Momente ineinander, die O. sonst auseinander zu halten pflegt.

de princ. II. 2, 2.

ib.

Die angelologische und dämonologische Gnosis des O.

Ein wichtiges Stück im Glauben der ältesten Kirche, worin sich die Nachwirkungen des nachexilischen Judenthums wie des Heidenthums nicht verkennen lassen, ein ganz besonders wichtiges aber in der Gnosis des O., der auf diesem mythologischen Gebiet sich mit sichtbarer Vorliebe ergeht und sich auf seine tieferen Einsichten hierin nicht wenig zu gute thut, bildet der Artikel von den s. g. Mittelwesen, den guten und bösen Geistern, den Engeln und Dämonen.

Was O. als „kirchliche Lehre“ hierüber gibt, ist dieses: Es gebe Engel und gute Mächte, die Gott zur Vollbringung des Heiles der Menschen Dienste leisten. Wann sie aber ge-

schaffen und von welcher Art und Beschaffenheit sie seien, darüber sei kirchlich nichts bestimmt; ebenso wenig über Sonne, Mond und Sterne, ob sie beseelt seien oder nicht. „Von dem Teufel und seinen Dienern, den feindlichen Mächten, sagt die Kirchenlehre nur, dass sie seien; welcher Art und Beschaffenheit sie aber seien, darüber hat sie sich nicht klar ausgesprochen; im Allgemeinen ist jedoch die Meinung, ursprünglich sei der Teufel ein Engel gewesen und habe, als er ein Apostate geworden, auch viele andern Engel mit sich zum Falle verleitet." (de princ. Vorr. 6 u. 10.) Zu dieser Kirchenlehre stellt sich nun die orig. Gnosis so, dass sie, wie sie diess in den andern Artikeln thut, so auch hier die Punkte, die als offen gelassen, gewissermassen als noch Lücken bezeichnet werden, ausfüllen und zu einem zusammenhängenden, auf Schrift- wie Vernunftgründen beruhenden Ganzen ausarbeiten will.

Es ist der allgemeine Begriff vernünftiger Wesen, von dem die Gnosis des O. in diesem Lehrstück ausgeht; denn es genügt ihm nicht, wenn von vernünftigen Wesen die Rede ist, an den Menschen, über die er hinausgreift nach rechts und nach links. So unterscheidet er denn drei Kreise kreatürlicher Geister, die aber ein grosses Ganze bilden; als der mittlere und eine Art Durchgangspunkt der beiden andern gilt ihm derjenige der Menschen. Nicht genug kann er aber wiederholen, dass diese Kreise das, was sie seien und haben, geworden seien und noch seien durch sich selbst, durch eigenes Verdienst oder Schuld, „nicht durch den blossen Willen Gottes, als ihnen anerschaffen und darum natürlich und gewissermassen unentreissbar," (de princ. I. 5, 3.) wie denn kein kreatürliches geistiges Wesen „von Natur und substanziell weder unbefleckt noch befleckt" (ib. I. 5, 5.) sei. Eben darum ist auch in diesem zusammenhängenden, gegliederten und gegenseitig abgestuften Geisterganzen das Verhältniss der einzelnen Kreise zu einander nach O. kein starr abgeschlossenes, sondern ein fliessendes, „so dass ein Uebergang von der einen Stufe zur andern für jeden aus jedem Kreise, ein Hinaufsteigen wie Herabfallen möglich ist, je nach den Fortschritten oder Rückschritten im Guten in Folge des freien Willensgebrauches." (de princ. I. 6, 3.) Es können somit Menschen in künftigen Weltentwicklungen oder Aeonen Engel

oder Dämonen werden, wie hinwiederum aus Engeln Menschen oder Dämonen, aus Dämonen Menschen oder Engel.' 'ib. I. 8, 4; I. 6, 3.

Als ein zusammenhängendes Ganze bezeichnet O. auch die drei Kreise in dem Sinne, dass von dem einen auf den andern eine theils fördernde, theils hemmende Einwirkung ausgeübt wird; doch soll dieselbe nur von den Engeln und Dämonen auf die Menschen, nicht aber von diesen auf jene ausgehen, also keine gegenseitige sein. So gewiss ihm nun aber ist, dass das Menschengeschlecht als der mittlere der drei Kreise, der darum der Erziehung ebenso sehr bedürftig als fähig sei, sich des Beistandes der höhern Mächte' ebenso sehr zu erfreuen habe, als es den Anfeindungen und Einwirkungen der bösen Mächte ausgesetzt sei, so gewiss ist ihm auch, dass alle diese Einwirkungen guter oder böser Mächte zum Guten oder Bösen wohl reizen, des Menschen Wille aber nicht unwiderstehlich bestimmen können, und dass es dieser selbst also sei, der in letzter Instanz immer und überall entscheide. „Es steht bei uns, wenn uns auch eine feindliche Macht zum Bösen reizen will, die schlimmen Einflüsterungen abzuweisen, ihren Rathschlägen zu widerstehen und nichts Tadelnswerthes zu thun; und umgekehrt, wenn uns die göttliche Einwirkung zur Besserung aufruft, nicht zu folgen, weil uns in beiden Fällen die Freiheit des Willens bleibt.“' Diess Bewusstsein zu wecken und zu schärfen, ist ihm auch hier wie überall ein besonderes Anliegen.

'ib. I. 6, 3.

'de princ. III. 2, 4.

Die Engel.

Die Höheren in der Stufenreihe der vernünftigen Wesen, in welche die ursprüngliche Einheit sich zerspalten hat, erkennt O. in der Welt der Engel, in der er aber selbst wieder verschiedene Stufen annimmt, von den „Göttern“ an, welche zu oberst stehen; die Namen: Thronen, Erzengel, Herrschaften, Gewalten, Fürstenthümer u. a., welche in den h. Schriften vorkommen, verwendet und benutzt er in dieser Richtung. Das, was sie zu diesen höhern Wesen mache, drückt er bald mehr negativ, bald mehr positiv aus, bald so, dass sie noch am wenigsten gefallen und erkaltet seien, bald so, dass sie von der ursprünglichen Einheit mit Gott noch am meisten bewahrt hätten. Diese verschiedenen Ausdrucksweisen lassen sich aber auf den einen Grundbegriff zurückführen, dass das

Geistsein noch das vorherrschende Moment in denselben sei im Unterschied von den niedriger stehenden Geschöpfen; was jedoch nicht ausschliesst, dass er auch ihnen Körper, aber allerdings von feinerer und feinster Bildung zuschreibt.

Indessen ist es doch weniger ihr Wesen und ihre Natur an und für sich, womit sich O. beschäftigt, als ihre uns zugekehrte Seite, das was sie für uns sind. Ihrer höheren persönlichen Dignität gemäss sind sie ihm nämlich zugleich und eben darum auch in ganz eminentem Sinne die Ministerialen' Gottes, diejenigen, die Gott mit ganz besondern Aemtern und Dienstleistungen betraut hat. Nun ist aber gerade die Erden- und Menschenwelt der Punkt, auf den O. diese Dienstleistungen vorzüglich bezieht, aus Gründen, die wir oben schon angedeutet; und hiebei beschränkt er sich nicht auf die Christen und die christlichen Kreise, die hier allerdings in die erste Linie treten, sondern er thut diess in so ausgedehntem Masse, dass es fast kein irdisches und menschliches Verhältniss, sei es von Einzelnen oder Gesammtheiten, sei es ein natürliches, sei es ein geistiges, gibt, womit er nicht diese Engel in Verbindung bringt als Hüter, Wächter, Leiter, Helfer, Verwalter und Regierer.' Hierauf, meint er, deuten auch schon die Namen der Engel in den h. Schriften: Herrschaften, Gewalten und drgl. und der Name Engel selbst, der mehr das Amt als die persönliche Würde dieser höhern Geister ausdrücke.' Nur dass, was er wieder mit Angelegentlichkeit hervorhebt, es nicht als ein willkürlicher Akt Gottes, bei dem ja kein Ansehen der Person sei, zu denken sei, wenn die einen Engel zu diesem, die andern zu jenem Amte berufen seien, sondern als eine Folge ihrer Verdienste und ihrer besondern Qualifikation hiefür;' woneben es sich freilich wieder seltsam ausnimmt, wenn wir ihn mit Beziehung auf Röm. 8, 20 sagen hören, dass „nicht alle freiwillig diese Dienste übernommen hätten, sondern auch einige wider ihren Willen dazu gezwungen worden seien."'

'Heb. 1, 14.

'de princ. III. 5, 6.

'c. Cels. 5, 4.

'de princ. I. 8, 1.

'de princ. III. 5, 5.

Einen Engel gibt O. jedem einzelnen Christen, den Kleinsten in den Gemeinden nach Matth. 18, 10 so gut wie einem Petrus nach Ap. Gesch. 12 oder Paulus. Diese Kategorie von Personenengeln, „die mit ihren Schützlingen und

Pflegbefohlenen gewissermassen Eins sind"', dehnt er aber an andern Stellen so aus, dass er jedem Sterblichen, jeder menschlichen Seele überhaupt einen Engel zuschreibt, dem sie untergestellt sei;' er spricht sogar von zwei Engeln, die jedem Menschen zur Seite stehen, einem guten und einem bösen;' „und wenn die guten Gedanken in uns die Oberhand haben, so spricht ohne Zweifel der gute Engel in und zu uns; wenn aber die bösen, der böse."'

'de princ. II. 10, 7.

'In Matth. 13, 5.

'de orat. c. 31.

'Hom. in Jos. 23, 3.

Aehnlich wie den einzelnen Gläubigen vindizirt er auch den einzelnen Gemeinden und Gemeinschaften ihre Engel mit Berufung auf Offenb. Joh. 1, 20. Er bleibt aber hiebei nicht stehen, sondern, wie er schliesslich jedem Menschen einen Engel zuerkennt, so thut er es auch hier mit jedem Volk und jedem Land überhaupt, dem er seinen Engel gibt. Er beruft sich hiefür auf die berühmte Stelle 5 Mos. 32, 8. 9, auf die schon sein Lehrer Clemens zu ähnlichem Zweck sich berufen hatte: „Als der Höchste die Völker vertheilte und zerstreute die Menschenkinder, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes (nach der Version LXX), aber des Herrn Theil ist sein Volk, Jakob die Schnur seines Erbes." Diese Völkerengel sieht er denn auch in den Fürsten der Perser und Griechen, von Tyrus u. s. w., von denen Daniel 10, Ezech. 28, 12 ff. die Rede sei, angedeutet.'

'de princ. III. 3, 2; I. 5, 4.

Dass der höchste Gott die Erde nach gewissen Strichen getheilt und diese mit den darauf wohnenden Völkern der Aufsicht bestimmter Geister, von den einen Engel, von den andern Dämonen genannt, unterstellt habe, war eine damalige Zeitvorstellung, welche Heiden, Juden und Christen mehr oder weniger theilten, und die von den einen auf die andern übergegangen war, wenn auch in manigfach veränderter Weise; so phantasirten die Juden von 72 Hauptengeln, welche um den Thron des Allerhöchsten stünden und über die 72 Hauptvölker der Erde gesetzt wären. Auch O., wie man sieht, hat diese Zeitvorstellung aufgenommen, aber nach seinen eigenthümlichen Anschauungen modifizirt. Er bringt nämlich diese Vertheilung und Unterstellung der Völker unter besondere Engel in Verbindung mit dem Zerfallen der

Menschheit. Mit dem Einen, dass sie aus der Einheit mit Gott fiel, von dem ewigen Licht sich immer mehr entfernte, materiellen Dingen sich zuwandte, sich in diesem Streben überhob gegen die Erkenntniss Gottes, wie die 1 Mos. 9, 1 ff. berichtete „neben dem unmittelbaren Wortsinn unstreitig auch noch Tieferes enthaltende“ Erzählung in dem Abzug von Osten nach der Ebene Senaar, in dem Kalkbrennen und Ziegelstreichen, in dem Bauen einer Stadt bis an den Himmel andeute, mit diesem Einen ist ihm als Folge auch das Andere gegeben, dass nämlich Gott seinerseits die Menschen seiner unmittelbaren Führung entnommen und Engeln übergeben habe, „welche die Völker je nach ihrer sittlichen Würdigkeit in die verschiedenen Länder führten, die Einen in heisse, die Andern in kalte, die Einen in wirthliche, die Andern in unwirthliche, und ihnen entsprechende Gesetze gaben.“ ' Zu einem Moment der Zucht macht also O. diese Uebergabe an die Engel, von denen er weiterhin sagt, dass sie den verschiedenen Völkern, über die sie gesetzt worden, auch die verschiedenen Sprachen eingegeben hätten,' an die Stelle der ehedem Allen gemeinsamen und von Allen verstandenen Ursprache, die den Menschen mit dem Zerfallen der ursprünglichen Einheit abhanden gekommen sei. Uebrigens, und das ist ein weiteres ihm eigenthümliches Moment, das er an der Zeitvorstellung anbringt, würde, wenn einmal die disciplinarischen Zwecke, welche im göttlichen Weltplan mit dieser Einsetzung der Völkerpädagogen beabsichtigt seien, erreicht wären, auch diese Einsetzung dann selbst wieder ein Ende nehmen, und die dannzumal erzogenen und gereiften Weltvölker aus den Händen der Zuchtengel in die Vaterhand Gottes, aus der Vermittlung in die Unmittelbarkeit der göttlichen Providenz übergehen, wie man das auch von den einzelnen Individuen, wenn sie mündig geworden, annehmen dürfe. Endlich stellt er den mehr oder weniger von Gott abgefallenen Weltvölkern ein Volk Gottes gegenüber, dessen Regierung eben darum Gott keinen Straf- und Zuchtengeln übergeben, sondern sich selbst oder seinem Wort vorbehalten habe. Nicht dass diese Ansicht eine neue, eine eigenthümlich originelle gewesen wäre. Sie war eine von

'c. Cels. 4, 8; 5, 30.

'1 Mos. 11, 7.

den Formen, zu welchen schon das jüdische Bewusstsein gegriffen hatte, um darin seine Dignität vor dem Heidenthum auszudrücken, und die O. dann adoptirte und weiterführte. Denn identifizirt wird dieses „ideale Volk Gottes" geradezu mit dem israelitischen Volke, von dessen Sprache denn auch O. sagt, dass es die Ursprache, der ursprüngliche göttliche Dialekt sei (s. u.). Freilich auch dieses israelitische Volk sei mehr und mehr von Gott abgefallen und habe aufgehört der Theil und das Volk Gottes zu sein; dieser selbst aber habe darum nicht aufgehört, sondern sei neugebildet worden aus allerlei Volk, aus Allen, „die sich von Gott ziehen lassen und sein Lebensgesetz annehmen."' 'c. Cels. 5,30—31.

An die Länder- und Völkerengel reihen sich die Naturengel, soweit diese nicht mit jenen zusammenfallen. O. dachte sich auch die einzelnen Naturgebiete wie die einzelnen Gegenden unter der Aufsicht von Engeln, die ihnen vorgesetzt wären, — fast ganz wie Celsus (s. S. 165), nur dass er dessen Dämonen die Namen der Engel substituirte. „Auch wir sagen, dass ohne die Aufsicht unsichtbarer, um so zu reden, Oekonomen und Pfleger nicht blos dessen, was die Erde hervorbringt, sondern auch des Wassers und der Luft die Erde nicht das hervorbringen würde, was, wie man sagt, ein natürliches Produkt von ihr sein soll, das Wasser in den Quellen nicht mehr sprudeln, in den Flüssen nicht mehr dahinströmen, und die Luft nicht mehr rein bleiben und denen, die sie einathmen, ein Lebensferment sein würde."' 'c. Cels. 8, 31. Man esse also, wenn man Brod, Früchte, Wein, Wasser, Luft zu sich nehme, gewissermassen mit den göttlichen Engeln, die hierüber gesetzt seien und auch zu jeder Mahlzeit von dem Frommen eingeladen werden nach 1 Cor. 10, 31 und Col. 3, 17.

In diese Kategorie von Naturengeln gehört auch, was O. von solchen Geistern sagt, die den Menschen in dieses Leben hinein geleiten und wieder hinaus, — Engel der Geburt und des Todes.' 'In Joh. 13, 49; 19, 4; 28; vrgl. Tertullian I. 2, S. 640.

Selbst von kosmischen Engeln weiss er, das heisst Sonne, Mond und Sterne gelten ihm für beseelt, oder vielmehr für die Lichtkörper von Engelseelen, die in sie wider ihren Willen (s. o.) versetzt, eingekörpert, („der Vergänglichkeit unter-

worfen“) worden seien, zum Dienst der Erdenwelt, der sie leuchten sollen. Dass sie freie vernünftige Wesen seien, dafür beruft er sich darauf, dass sie Befehle von Gott empfangen,' denen gemäss sie sich in fester schöner Ordnung bewegen; dass sie nach Psl. 148, 3 in einstimmigen Chören den Höchsten loben und preisen, dass sie aber gleichwohl nach Hiob 25, 5 nicht ganz rein von der Berührung mit der Sünde seien, was nicht etwa von ihrem körperlichen Glanze an und für sich verstanden werden dürfe, weil sonst der Vorwurf, dass sie nicht völlig rein seien, auf den Schöpfer selbst zurück fallen würde, sondern einen freien Willen voraussetze, vermöge dessen sie „durch Nachlässigkeit“ einen minder hellen, durch Eifer einen reineren Körper sich hätten aneignen können; endlich darauf, dass sie nach Röm. 8, 19—23 am Weltende ihren Lichtfunktionen entnommen, d. h. ihrer Körperlichkeit und Vergänglichkeit entäussert werden, und wie wir ein Gericht zu erwarten haben.'

'Jes. 45, 12.

'de princ. I. 7, 2. 3; c. Cels. 5, 10.

Aehnlich endlich wie den Naturgebieten sollen auch den geistigen und religiösen Lebensgebieten gewisse Mächte vorstehen. So weiss O. von einem spezifischen Engel des Gebets, oder auch von Engeln überhaupt, welche „die Gebete der Menschen an den himmlischen Ort, den reinsten Theil dieser Welt, oder auch an den überhimmlischen, der noch reiner ist, hinauftragen und wieder von da herabfahren, um einem jeden Menschen zu bringen, was ihm nach seinem Verdienen von Gott zukommen soll.“' Ebenso spricht er von einem Engel der Arzneiwissenschaft, von einem Geiste der Poesie. Verstehen wir wohl, was er so auf Engel als Urheber oder Meister zurückführt, ist nicht „die Weisheit Gottes,“ die christliche Gnosis, die, wie sie das Höchste und Reinste und Wahrste, die volle Erkenntniss Gottes zum Gegenstand hat, so auch nur von ihm selbst, seinem Geist, Logos stammt, sondern „die Weisheit dieser Welt“, die sog. weltlichen Wissenschaften: Dichtkunst, Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Musik, Arzneiwissenschaft u. s. w.; — Wissenschaften, „die mit der Gottheit oder dem Weltplan oder höheren Dingen überhaupt oder der Anleitung zu einem guten und seligen Leben sich nichts zu schaffen machen und auch nichts davon

'c. Cels. 5, 4; 'de princ. I. 8, 1.

verstehen." Wie er aber zwischen der Weisheit Gottes und der Weisheit dieser Welt einen Unterschied macht, so unterscheidet er auch noch zwischen der Weisheit der Welt und der Weisheit der Fürsten dieser Welt. Unter der letzteren versteht er „die sogenannte Geheimlehre der Egypter, die Astrologie der Chaldäer, den Brahmismus der Inder, aber auch die manigfache und verschiedenartige Lehre der Griechen über die Gottheit." Offenbar berührt sich hier der Begriff der Engel mit dem der Dämonen, ohne dass ihn doch O. geradezu in diesen übergehen liesse, denn er schreibt ihnen nicht die bewusste Tendenz zu, wie er das doch bei den Dämonen thut, dass sie die Menschen hätten berücken wollen durch die Mittheilung dieser ihrer Weisheit, sondern sie hätten das den Menschen mitzutheilen gewünscht, weil sie es selbst für wahr gehalten, ähnlich wie bei den Meistern der philosophischen Schulen diess der Fall.' 'de princ. III. 2, 2. 3.

Wenn so die allgemeine Vorstellung von den Engeln als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen und von der Sphäre, die sie demgemäss im Weltganzen einehmen als Vermittler und Organe der göttlichen Weltregierung, in der angelologischen Gnosis des O. die bestimmte Form angenommen hat, dass die einzelnen Provinzen des göttlichen Reiches, die Nationen, wie die besondern Natur- und Geistesgebiete ihre besonderen Engel haben, so erinnert das einerseits an die Götter des alten Glaubens, die als Nationalgötter wie als Vorsteher besonderer Aemter gedacht wurden, und anderseits an die Schutzheiligen und Patrone des späteren Mittelalters.

Von einem Engelkultus ist indessen O. weit entfernt. „Diejenigen, erklärt er sich, die uns Dienste leisten und uns die göttlichen Gnaden vermitteln, an Gottes Statt zu verehren und anzubeten, ist ebensowenig in den h. Schriften uns befohlen, als es unfromm wäre.'.... Gewiss soll man nicht zu denen beten, die selbst beten; sie selbst auch müssen viel lieber wollen, dass wir unsere Gebete zu dem hinaufsenden, zu dem auch sie beten, als dass wir unsere Gebetskraft theilen und von Gott auf sie ziehen."' Wenn O. es nicht billigen kann, dass man jene Verehrung, die allein dem aus sich selbst

'c. Cels. 5, 4.

'ib. 5, 11.

seienden absoluten Gotte zukomme, auf den Sohn Gottes, Jesum, übertrage, durch den wir vielmehr unsere Gebete an den grossen Gott richten sollen, um wie viel weniger kann er diess in Bezug auf die Engel zugeben, welche Geschöpfe seien, wie wir; jedenfalls müsse, wenn von einem Engeldienst die Rede sein könne, aus diesem Begriff alles entfernt werden, was nur dem Dienst des absoluten Gottes eigne.' (s. S. 198.) Auf dass die h. Engel Gottes uns geneigt seien und Alles für uns thun, dazu, sagt er, sei „vollkommen ausreichend," wenn wir, so weit es Menschen möglich sei, gegen Gott so gesinnt zu sein uns beeifern, wie die Engel, „die Gott nachahmen."' In der Liebe und Erkenntniss Gottes und seines Wortes den Engeln nacheifern, auf ihre Eingebungen (wie auf die Stimme unseres besseren Ich) hören und ihnen folgen, darin erkennt er das wahre und rechte Verhalten der Menschen zu diesen höhern Geistern, gemäss deren Verhalten zu uns, als die mit uns sich freuen und trauern, mit uns beten und kämpfen, mit uns, den ihnen anvertrauten Seelen, selbst auch zu höherer Vollkommenheit sich fortbilden und Mitgenossen unseres Lohnes und unserer Freude werden.' Man sieht: das Band, das O. zwischen Menschen- und Engelwelt knüpft, ist das einer innigsten Gemeinschaft zwischen Leitenden und Geleiteten, Erziehern und Zöglingen.

c. Cels. 8, 13. — 'c. Cels. 5, 8. — 'c. Cels. 8, 24. 36. 56. 64.

Dämonen.

Entsprechend den guten Mächten und ihren Ordnungen weiss O. auch von bösen und einer Stufenreihe unter denselben.

Obenan steht der Diabolus (Teufel), der auch unter dem Namen der Satan, der Böse, der Feind Gottes, der Apostate,' der Fürst dieser Welt, d. h. der irdischen Behausung in den Schriften vorkommt.' Uebrigens so wenig als irgend ein anderer Geist der Bosheit sei der Teufel als solcher erschaffen, oder von Natur Teufel, sondern er sei durch eigene Bosheit so weit gefallen. Dass er früher ein Lichtträger (Lucifer) gewesen, aber vom Himmel gefallen sei, ergebe sich auch aus Jes. 14, 12—22 und aus Luk. 10, 18.' Hochmuth aber sei der Grund seines Falles gewesen, „sofern er seine Vorzüge, die er hatte, als er noch unbefleckt war, als eigene, nicht als von Gott ihm gegebene achtete; und ist so an ihm

'Hiob 40, 20. — de princ. I. 5, 2. 5. — 'ib. I. 5, 5.

(zuerst und zumeist) das Wort erfüllt worden: Wer sich selbst erhöhet, soll erniedriget werden." Wenn aber auch gefallen und nun Teufel, so sei er darum doch noch immer „des Guten nicht unfähig," nicht unbekehrbar, zwar nicht sofern er Teufel sei, wornach er böse sei, wohl aber sofern er nicht substanziell böse sei. O. konnte nicht anders als so sich aussprechen; es lag diess in der Konsequenz seines Systems; es hat ihm aber, wie wir in seinem Leben sahen, (s. S. 48) von Zeloten, die ein grosses Geschrei darüber erhoben, viel Verketzerung eingetragen.

de princ. III. 1, 12.

ib. I. 8, 3.

Auf den Teufel lässt O. „die Fürstenthümer, Herrschaften, Weltregenten der Finsterniss, die Geister der Bosheit, die unreinen Dämonen" folgen. Mit diesem letzteren Ausdruck „Dämonen" pflegt er aber auch im Allgemeinen das gesammte Reich der bösen Geister zu bezeichnen.

de princ. I. 8, 4.

Ihre eigentliche Wohnstätte und Heimat ist ihm der Luftkreis, den er ebenso so sehr mit diesen Dämonenseelen bevölkert wie die Erde mit Menschenseelen und die himmlischen und überhimmlischen Regionen mit Engeln. Dem entsprechend legt er ihnen auch luftartige Körper bei, nicht so dicht wie die Erdenleiber der Menschenseelen, aber auch nicht so licht wie die Körper der Engel. Wenn er ihnen so nach ihrem äussern Stand eine Mittelstelle zwischen Erde und Himmel, zwischen Mensch und Engel anweist, während er sie nach ihrem innern sittlichen Wesen unter die Menschen und auf die unterste Stufe stellt, so liegt hier allerdings ein Widerspruch vor; aber er hat ihn, das müssen wir zu seiner Entschuldigung sagen, nicht selbst geschaffen, sondern so aus der christlichen Zeitmeinung überkommen.

c. Cels. 5, 5.

Ausführlicher als über Natur und Wesen lässt sich O. über das Wirken und die Wirkenssphären dieser Dämonen aus. Zunächst ist es die einzelne Menschenseele, die er als Gegenstand dieser dämonischen Angriffe und Einwirkungen hinstellt, gerade so, wie er es auch von den Engeln ausgesagt hatte. Um Schriftbeweise ist er nicht verlegen; die Erzählung von der Versuchung des Herrn

durch den Teufel, die Angaben von Besessensein so vieler Unglücklichen durch Dämonen, die Aeusserung, dass der Satan dem Judas in's Herz gefahren sei, ferner die Worte des Apostels: wir haben nicht einen Kampf wider Fleisch und Blut, sondern wider die Fürsten, wider die Gewalten, wider die Weltregenten dieser Zeit, wider die bösen Geister unter den Himmeln, sind ihm vollgültige Zeugnisse hiefür. Dass aber, wie die „Einfältigeren" unter den Christen glauben, alle Sünden, welche die Menschen begehen, von jenen feindlichen Mächten herkommen, die den Sinn der Sündigenden bethören, und dass, „wenn der Teufel nicht wäre, kein Mensch sündigen würde," das kann er in keiner Weise zugeben; er weist auf die Macht der Naturtriebe hin, in denen man nur Maass halten lerne in Folge langer Uebung und Erfahrung; auch Paulus bezeuge das in den Worten: das Fleisch gelüste wider den Geist. Anderseits steht ihm jedoch eben so fest, dass die bösen Mächte, sobald sie einen Anschliessungspunkt im Menschen finden, diess benützen, um ihn zu fassen und in die abschüssige Bahn des Bösen hinabzuziehen. „Wie in der Sphäre des Guten der menschliche Vorsatz allein an und für sich nicht vollkommen ausreicht zum Vollbringen des Guten, sondern des göttlichen Beistandes bedarf, so empfangen wir auch in der entgegengesetzten Sphäre den Anfang und gewissermassen eine Art Samen des Bösen schon mit den Dingen, die wir von Natur haben und gebrauchen; aber erst dann, wenn wir ihnen allzusehr nachgeben und gegen die ersten Regungen der Unsittlichkeit nicht Widerstand leisten, benutzt diess eine feindliche Macht und treibt und reizt auf alle Weise, um der Sünde noch weiter Raum zu machen." Eine andere Art von Anschliessungspunkten seien äussere Unfälle, welche von den bösen Mächten gleichsam ausgebeutet würden, um den Menschen, der von ihnen heimgesucht werde, „zu heftigem Zorn, zu übergrosser Betrübniss oder gar zu äusserster Verzweiflung zu bringen." Dass aber „solche äussersten unsittlichen Zustände" wirklich von den Dämonen herrühren, dafür führt er als Beweis an, „dass Menschen, die von einer ungemessenen Liebe, oder Traurigkeit oder Zorn oder sonst

Ephes. 6, 11. 12.

de princ. III. 2, 1.

Gal. 5, 17.

ib. III. 2, 2.

ib. III. 2, 6.

einer unmässigen Leidenschaft erfüllt sind, ebenso zu leiden haben, wie die von Dämonen körperlich Besessenen. Erzählt man ja, dass aus Liebe, aus Rachsucht, aus Betrübniss, sogar aus übertriebener Freude schon Mancher wahnsinnig geworden sei, was, wie ich glaube, daher kam, dass die Dämonen, sobald ihnen einmal in einer Seele Raum gegeben war, den irgend eine unmässige Leidenschaft geöffnet hatte, sofort von dem Innern gänzlich Besitz nahmen.“ Denn eben auch das erklärt O. für ein charakteristisches Merkmal der Einwohnung eines bösen Geistes im Unterschied von der Gegenwart und Inspiration eines guten, dass, während hier der eigene Geist nicht gestört, der Wille nicht gehemmt, vielmehr potenzirt würde in der Richtung zum Guten, wie diess bei den Propheten und Aposteln der Fall gewesen, bei den Energumenen gerade das Umgekehrte stattfinde.

ib. III. 2, 2.

ib. III. 3, 4.

Auch auf die Natur nimmt O. dämonische Wirkungen als möglich an, die sich, wie leicht zu denken, als Naturkalamitäten äussern, „in Theure und Hunger, die über ein Land kommen, in Misswachs und Dürre, in Verpestung der Luft, so dass die Früchte verderben und die Thiere, bisweilen auch die Menschen umkommen.“

c. Cels. 8, 31.

Als der eigentlich historische Schauplatz des Wirkens der Dämonen galt aber, wie dem christlichen Alterthum überhaupt, so dem O. insbesondere das Heidenthum. Da man sich über die antik heidnische Bildungsstufe noch nicht so weit erhoben hatte, um in den Göttern des alten Glaubens blos vorgestellte und mythische Wesen zu erkennen, da sie auch reale wirklich existirende Wesen sein sollten, ihre Realität als Götter aber doch nur eine falsche sein konnte, so musste das Dämonenthum das vermittelnde Moment abgeben. Und so sah denn auch O. hinter den falschen Heidengöttern die Realität der Dämonen, die sich dem Menschengeschlecht als Götter insinuirten, theils „um es so von der Verehrung des einigen wahren Gottes abzuziehen,“ theils um unter dieser Hülle sich göttliche Verehrung zuzuwenden, d. h. „ihre Bedürfnisse und Liebhabereien an Opferdampf, Fett und Blut, Weihrauch u. dgl. zu befriedigen, ihre Leiber dadurch zu mästen und gewissermassen so ihr Leben zu fristen.“

c. Cels. 7, 5.

Die Göttertempel seien daher „in Wahrheit nichts Anderes, als Wohnstätten dieser betrügerischen Dämonen, die sie sich hätten erbauen lassen, und wo sie wie in einem Kerker (eben durch die Opfer) festgehalten würden;" ' die Götterorakel nichts Anderes, als Blendwerke dieser Dämonen, „die sich der divinatorischen Macht, einer mittleren, an sich weder gut noch böse, bedienen, um die Menschen zu täuschen und der Verehrung des wahren Gottes zu entfremden." ' O. hat, wie sich hieraus ergibt, ganz dieselbe abergläubische Anschauung von der Entstehung und dem Wesen des Götterkultus, die wir bei Tertullian getroffen haben', und er trägt sie auch ganz mit der Prätension vor, hiemit dem Heidenthum recht eigentlich auf den Grund gegangen zu sein.

'ib. 7, 35.

'ib. 7, 5.

'I. 2, S. 173 ff.

Als spezifisch dämonisches Geschäft und Werk galt endlich vor allem die Verfolgung des Christenthums. Was war auch natürlicher, als in denen, denen man die Begründung und den Bestand des Heidenthums zuschrieb, auch die Urheber aller der feindlichen Angriffe auf das Christenthum zu erblicken, das ja, indem es den alten Götterglauben und Kultus untergrub, eben damit auch den Dämonen ihre Macht nicht blos, sondern auch ihre sinnlichen Existenzmittel (Speis- und Trankopfer) nahm?' Zwischen Dämonen- und Christenthum ist so ein Kampf auf Leben und Tod, der schon in der Geschichte Jesu Christi anhob. Sie, die Dämonen,' waren es in Wahrheit, die Jesum verfolgten und tödteten, und die Menschen waren nur ihre Werkzeuge; das eigentliche, das dämonische Drama spielt hinter den menschlichen Coulissen. So wenigstens stellt es O. dar, und er glaubt dabei die Sache recht gründlich zu fassen und zu behandeln, indem er sie aus ihrem natürlichen und geschichtlichen Boden herausnimmt und in ein transcendentes und mythisches Gebiet hinüber spielt.

'c. Cels. 3, 29.

'Psl. 2, 2.

Als die letzte Konsequenz dieser Anschauung kann es betrachtet werden, wenn er, hierin ebenfalls einig mit Tertullian,' die Dämonen auch als die Anstifter aller falschen Weisheit, aller die Wahrheit des Christenthums verfälschenden Häresien hinstellt. „Wer mag läugnen, dass die von Gott abgefallenen Geister aus entschiedener Bosheit und Neid

'I. 2, S. 504.

gegen diejenigen, denen durch die Erkenntniss der Wahrheit der Weg zu jener Stufe gebahnt wird, von welcher sie herabgestürzt sind, Irrlehren und Betrügereien ersinnen, um jene Fortschritte zu hemmen?'"

'de princ. III. 3, 4. 2.

Wenn nun aber O. schon jedem Menschen an und für sich eine autonomische Stellung gegenüber allen Anläufen und Versuchungen der Dämonen zuerkennt, um wie viel mehr muss er den Christen Macht über sie zuschreiben und ihnen den Sieg in dem Kampf in Aussicht stellen! „Wir dürfen es wohl sagen und wir sagen es aus Erfahrung, dass wir, die wir dem Christenthum gemäss durch Jesus dem über Alles erhabenen Gott dienen, nach seinem Evangelium leben und Tag und Nacht die uns überlieferten Gebete beten, weder von der Magie noch von den Dämonen etwas zu befürchten haben; denn das bleibt wahr, dass der Engel des Herrn sich um die lagert, die ihn fürchten.'... Wenn die bösen Geister herrschen, so herrschen sie nur über die Bösen nach deren eigener Bosheit; denen aber, die den Harnisch Gottes angezogen haben, vermögen sie nicht zu schaden." ' Das ist das Bewusstsein des neuen monotheistischen Glaubens dem alten abgelebten polytheistischen gegenüber. Aber rein erhalten hat sich dieses Bewusstsein auch in O. nicht mehr; es ist bereits magisch alterirt, wenn er meint, schon der Name Jesu schlage die bösen Geister in die Flucht.' Er theilt hierin ganz die Ansicht seiner christlichen Zeitgenossen; nur dass er diesen Aberglauben noch durch eine Theorie von den Namen zu stützen sucht, die er auch zur Erklärung der Magie und Geisterbeschwörung verwendet (s. u.).

'c. Cels. 6, 41.

'ib. 8, 34.

'c. Cels. 8, 27. 32. 54.

Man könnte noch weiter gehen und sagen, dass überhaupt schon durch diess Engel- und Dämonenthum und die ihnen angewiesenen Geschäfte und „Provinzen" das reine monotheistische Bewusstsein, die Idee von dem ewig-allgegenwärtig-allmächtigen Gotte getrübt werde; indessen hat es O. nicht an Bestimmungen fehlen lassen, um wenigstens einer offenen Collision vorzubeugen. Mehr als einmal erklärt er, dass die guten Geister nur als die direkten, die bösen nur als die indirekten Werkzeuge Gottes zu betrachten seien, dass „wir daher Alles, was uns zustosse, als göttliche Fügung

hinnehmen sollen, denn, wenn man auch nicht sagen könne, dass Alles, was in dieser Welt geschehe und was zu dem Mittleren gerechnet werde, geradezu von Gott komme, so geschehe doch nichts ohne Gott, der es zulasse, wenn die bösen und feindlichen Gewalten an gewissen Orten und an gewissen Personen nach ihrem Willen handeln.' Denn auch als Verführer und Peiniger der Menschen bewirken sie doch nur das Herausbrechen des Bösen und dadurch die Heilung, wie anderseits die Bewährung des Guten." Nur das Böse an und für sich als ein in Wahrheit Nichtseiendes, nicht aber die Folgen desselben bezeichnet O. als ein solches, womit Gott gar nichts zu schaffen habe. Durchgreifender im Interesse einer monotheistischen Weltbetrachtung wäre es freilich gewesen, wenn er diese ganze Engel- und Dämonenlehre, die in dieser oder jener Form ein Lieblingsglaube jener einem realistischen Welt-Denken abgewandten Zeit war, ganz hätte fallen lassen oder doch kritisch geprüft oder gereinigt hätte. Sie empfahl sich ihm aber allzusehr, biblisch wie gnostisch. Nicht nur war sie ihm durch unzweideutige Aussprüche der h. Schrift bezeugt, sondern er fand sie auch da, wo die biblischen Stellen nichts dergleichen enthielten, z. B. Ezech. cap. 26 u. 28; wenn nun aber die h. Schrift solcher Geister gedenke, so könne auch deren wirkliches Dasein nicht bezweifelt werden.' Spekulativ-gnostisch aber bot sich ihm dieses Engel- und Dämonenthum als das geeignetste Substrat für seine Ideen von der Stufenfolge und dem unendlichen Reichthum der vernünftigen Wesen, in welche das aus seiner Einheit gefallene Geisterthum sich individualisirt habe und auseinander gegangen sei, von ihren fliessenden Verhältnissen und Uebergängen und den gegenseitigen bald fördernden, bald hemmenden Einwirkungen, — Ideen, die ihm unabtrennlich von der empirischen Welt waren, die er aber doch nicht auf die real-menschliche beschränken zu sollen glaubte.

,de princ. III. 2, 7.

,de princ. I. 5, 3.

Die anthropologische Gnosis des O.

Wie wahr es auch sein mag, dass es kein Objekt gebe, das der menschlichen Betrachtung so nahe liege, als

eben der Mensch selbst, — die alte und älteste Kirche hielt es nicht so: ihr standen, aus mehr als Einem Grunde, die jenseitigen Dinge viel näher, und eben darum überwog auch das theologische oder das metaphysisch-christologische oder das eschatologische Interesse weitaus das anthropologische, das rein menschlich reale und gegenwärtige. Es hatte diess aber doch das Gute, dass auf diesem Gebiet noch am wenigsten dogmatisirt oder doch kirchlich fixirt wurde. Eigentlich war es, wenn wir den O. hören, nur Ein Punkt, über den eine Einstimmigkeit in den Kirchen herrschte, der es aber allerdings auch verdiente, weil er die Grundbedingung aller sittlichen Natur ist. Es war die Lehre von dem freien Willen.'

'de princ. Vorr. 5.

Nicht dass nicht die Lehrer der Kirche damaliger Zeit ihre Aufmerksamkeit auch auf andere anthropologische Fragen gerichtet und sie zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht hätten, z. B. ob man sich die menschliche Natur dichotomisch oder trichotomisch zu denken habe, ob die Seele immateriell oder materiell, ob eine Einkörperung derselben anzunehmen sei, oder ob sie zugleich mit dem Körper und durch denselben Zeugungsakt aus dem Samen würde. Es genügt, auf Tertullian's Schrift „über die Seele" zu verweisen, in welcher sich diese und noch andere Punkte abgehandelt finden. Aber es waren diess, wie O. bemerkt, noch offene Fragen; die kirchliche Lehre hierüber war noch keine feste und bestimmte. Wie viel Spielraum war hier noch für die Gnosis, aber wie viel Aufforderung lag auch darin für sie, mit ihrem Licht in diese Fragen hineinzuleuchten, um sie zur Evidenz zu bringen! Freilich der gnostisirende Idealismus des O. hat sie dem grössern Theile nach ganz anders beantwortet als der materialisirende Realismus eines Tertullian.

Der Mensch — die Synthese von Leib und Seele.

Dass der Mensch die Synthese von Seele und Leib sei, sagt O. in unzweideutiger Weise;' und in dieser Zweitheilung stimmt er mit Tertullian überein.

'de princ. I. 1, 6.

Der Leib;

Ueber den einen Bestandtheil nun, den Leib, drückt er sich dahin aus, dass derselbe „an sich, nach seiner eigenen Natur, todt und leblos sei und erst durch die Seele

'ib. III. 4, 1. belebt werde,"' — ein Ausspruch, dessen Bedeutung wir dann erst ganz verstehen, wenn wir die origenistische Theorie von der Einkörperung der Seele uns vergegenwärtigen, die in den Leib, der allein durch die Zeugung gesetzt wird, von aussen und oben eingesenkt wird. Als solche ist die Seele das animale und sensitive Prinzip im Menschen und eignet auch den Thieren; und wenn O. einmal von einem „Lebensgeiste" spricht neben der Seele und dem Leibe, woraus der Mensch bestehe,' so meint er offenbar damit diese niedere Seele. Sie ist ihm aber diess nicht allein; sie ist ihm auch das Erkenntniss- und Willensprinzip und eignet als solche auch den Engeln.' Diese höhere Seele im Unterschied von der niederen wird von O. wohl auch als der Geist, der Nus bezeichnet. Dass aber dieser Nus in der Seele sei, das Geistige der Seele, nicht ein von dieser Abgesondertes, für sich Bestehendes, bemerkt er ausdrücklich.' Er konnte es auch nicht anders, wenn er in der Konsequenz des Systems dachte, wornach die Seele nichts anderes ist als der aus der Einheit mit Gott gefallene, individuell gewordene, erkaltete, in den Leib gebannte Geist.

Marginalia: die Seele (der Nus). — 'ib. III. 4, 1. — 'ib. II. 8, 2. — 'c. Cels. 8, 52.

Diess ist die Anthropologie des O. in ihrer einfachsten Gestalt. Nun spricht er aber auch wieder, mit Berufung auf 2 Cor. 5, 1—4, von einem doppelten Leibe: einem eigentlichen Seelenleibe,' „Hütte, Gehäus, oder Zelt der Seele" V. 1, und einem äussern gröbern Leibe, „worin jener sei," dem irdischen Hause des Zeltes, wie Paulus am selben Orte sage.' Und wenn es allerdings gewiss sei, dass die Seele im Raum nicht ohne Leib sein könne, weil sie sich sonst nicht von einem Orte zum andern zu bewegen vermöchte, von andern Gründen zu schweigen, so beziehe sich diess doch wesentlich auf jenen erstern Leib, der ihr eigenthümlich angehöre, ohne den sie niemals gewesen sei, sei, noch sein werde, wesswegen sie ihn auch im Tode nicht „ausziehe," wie den andern Leib, sondern über ihn einen andern statt jenes im Tode abgelegten und zerbrochenen, einen der jeweiligen reinern Wohnstätte entsprechenden und schliesslich einen geistigen, himmlischen an-

Marginalia: 'vrgl. Tertullian l. 2, S. 708. — 'vrgl. S. 141.

lege. Diesem Seelenleibe nämlich schreibt O. auch einen „spermatischen Logos" zu,[1] — eine Bezeichnung, die er theils aus der stoischen Philosophie entlehnt hat, in welcher diese Ausdrücke gerade so dominiren, wie in der aristotelischen die Entelechien, in der platonischen die Ideen, theils aus der Bildersprache des Apostels Paulus, wenn dieser den in die Erde gelegten Leib mit einem Samenkorn vergleicht. Was O. mit diesem Ausdruck sagen will, ist wenigstens in Bezug auf den Seelenleib wohl eben nur das Seelenartige, das die Grundform und den Charakter dieses Leibes bilde, welcher der Seele so nothwendig sei, wie hinwiederum ihm selbst der äussere Leib gleichsam als Futteral. Wozu aber, fragen wir, ausser und neben der Seele, die doch als das vitale und sensitive Prinzip des Leibes bezeichnet wird, noch ein spermatischer Logos, dessen Bedeutung, Geschäft und Zweck mit jener nur zusammenfallen kann? Wozu überhaupt ausser und neben dem einen Leib noch ein zweiter, gleichsam eine Diremtion des einen Leibes in zwei, wenn doch der eine eben alles das schon in sich schliesst und vereinigt, was je den Beiden zugetheilt wird, der Seele nämlich als werkzeugliches Organ und als Vermittlung mit der jeweiligen Aussenwelt zu dienen? Ebensowenig ist die Berufung auf die Autorität des Paulus begründet, indem die Unterscheidung, die O. in den Ausdrücken jener Stelle macht, wenn auch sinnreich, doch immerhin willkürlich ist. Es ergibt sich somit die Theorie eines Doppelleibes, die, fast scheint es so, von O. nur aufgestellt wurde im Interesse seiner Auferstehungsdoktrin, als eine nach allen Seiten haltlose.

In gleicher Art finden sich bei O. Aeusserungen über das seelisch-geistige Prinzip im Menschen, das er ebenfalls dirimirt, so dass die Seele „in der Mitte stünde zwischen dem Leib und dem Geist."[1] Was ihn hierzu vermochte, war wieder die Autorität übel verstandener biblischer Ausdrücke, der er, wie er diess auch sonst noch gethan hat, die Konsequenz des Systems opferte. Er bemerkt nämlich, wie in den Evangelien ein Anderes der Seele Jesu und ein Anderes seinem Geiste zugeschrieben werde; spreche der Herr von einem Leiden oder einer Unruhe, so gebrauche er

[1] c. Cels. 7, 32.

[1] In Rom. 1, 18.

das Wort Seele (Joh. 12, 27; Matth. 26, 38; Joh. 10, 18), dagegen in die Hände seines Vaters befehle er seinen Geist, nicht die Seele, und wenn er das Fleisch schwach nenne, so setze er nicht die Seele, sondern den Geist als das Willige entgegen,' und was er dem Teufel als Lösegeld gegeben, sei eben auch nur diese seine Seele gewesen. Ueberhaupt werde in den h. Schriften, wo der Seele Erwähnung geschehe, ihrer nie mit Lob gedacht, wohl aber des Geistes, und von Paulus (1 Kor. 2, 14; 15, 44) dem psychischen Menschen geradezu der geistliche entgegengesetzt.

de princ. II. 8, 4.

Diese Auslassungen, welche den Geist neben die Seele setzen, so dass „der innere Mensch aus Geist und Seele bestünde," ' heben sich aber, wie schon bemerkt, wieder auf durch jene andern, welche den Geist als das Prius der Seele darstellen; worin von selbst liegt, dass, wenn auch depotenzirter Geist, d. h. nicht mehr ganz Geist, und in diesem Betracht „eine unvollkommene Substanz,"' die Seele doch nicht ohne Geist, der ihr besseres und höheres Theil, ihren Hintergrund bilde, noch immer, wenn auch in verschiedenem Grade bei den Verschiedenen, geistigartig sei, wie sie denn auch bestimmt und befähigt sei, wieder Geist zu werden.'

'in Genes. 1, 15

'de princ. II. 8, 2.

'ib. II. 8, 7. 3.

Je nachdem also O. vorzugsweise die ursprüngliche Geistigkeit unserer Natur oder die jetzige Beschränkung bezeichnen will, spricht er bald mehr vom Geist, dem Nus, bald mehr von der Seele, die jedoch von ihm auch wieder als das allgemeinere, die höhere und niedere Psyche umfassende dargestellt wird.

In dieser geistigen Psyche erkennt er das Bild Gottes, der Geist ist, oder vielmehr das Abbild des Logos, des eigentlichen Ebenbildes Gottes; „denn ein Anderes ist es, nach dem Bilde Gottes gemacht sein, und ein Anderes, das Bild Gottes sein."' Zwar im strengen und eigentlichen Sinn könne, meint er, diess Geschaffensein nach dem Bilde Gottes nur auf den Geist vor seinem Fall sich beziehen; indessen sofern in der Seele doch noch immer Geistiges sei, auch auf die Seele in ihrem besseren Theil.' Durch die freie Thätigkeit des Menschen solle dann dieses Gottesbild, das zunächst nur geistig sittliche Anlage, zur Gottähnlichkeit entwickelt wer-

'c. Cels. 6, 63.

'de princ. II. 10, 7; c. Cels. 6, 63.

den; — eine Unterscheidung von Bild und Aehnlichkeit, wie wir sie auch schon bei Irenäus und Tertullian angetroffen haben, mit Berufung auf 1 Mos. 1, 26. 27.

Als vernünftiges Wesen ist der Mensch auch ein freies Wesen.

Mit der geistigen und vernünftigen Natur des Menschen, diess ist eine weitere anthropologische Bestimmung des O., in der er sich ungleich consequenter zeigt als in der Frage von der Zwei- oder Dreitheilung, ist die Freiheit, d. h. „das Vermögen des Menschen, sich aus und durch sich selbst zu bestimmen," als wesentliches Moment mitgesetzt; denn ein Wesen, das vermöge seiner vernünftigen Erkenntnisskraft zwischen verschiedenen Handlungen unterscheiden, die einen billigen, die andern missbilligen könne, müsse nothwendig auch im Stande sein, zwischen ihnen zu wählen.' Als ein vernünftiges Wesen sei also der Mensch auch ein freies Wesen, durch beides über die niedrigere Stufe der Thiere emporgehoben (s. S. 72). Uebrigens bedürfe es keines langen Beweises für die Freiheit; es brauche der Mensch blos in sein eigenes Bewusstsein zu greifen, und dieses Zeugniss des Selbstbewusstseins lasse uns das Dasein der Freiheit in uns nicht bezweifeln.'

'de princ. III. 1, 3.

'de orat. 6.

Das Vermögen des Menschen, sich selbst zu bestimmen, u. dieAussprüche darüber in den h. Schriften.

Diese seine Freiheitslehre suchte O. auch aus den h. Schriften zu begründen und durch die Autorität derselben zu stützen. Er führt eine Reihe von Stellen auf, in denen das Vermögen des Menschen, sich selbst zu entscheiden, sowie dessen Verantwortlichkeit ausgesprochen oder vorausgesetzt ist; so Micha. 6, 8; 5 Mos. 30, 15; Jes. 1, 19 — 20; Psalm 81, 14; Matth. 5, 28. 39; 7, 24. 26; 25, 34. 35. 41; Röm. 2, 4 ff.; „und solcher Stellen, welche die Freiheit des Willens behaupten, gibt es noch unzählige in den h. Schriften."

Dass es nun auch sowohl im alten als im neuen Testamente eine Reihe anderer Aussprüche gebe, welche in entgegengesetztem Sinne lauten, konnte sich O. um so weniger verbergen, als sie von den gnostischen Gegnern der Wahlfreiheit mehr oder weniger in ihrem Interesse ausgebeutet wurden. Solche Aussprüche waren Exod 4, 21: „Ich will das Herz Pharao's verhärten;" Ezech. 11, 19: „Ich will die steinernen Herzen von ihnen nehmen und ihnen fleischerne

geben, damit sie in meinen Geboten wandeln;" Marc. 4, 12: „Damit sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören, damit sie nicht etwa umkehren und Vergebung erlangen;" Röm. 9, 16: „Nicht an Jemandes Wollen oder Laufen liegt es, sondern an Gottes Erbarmen;" Röm. 9, 18. 19: „Er erbarmet sich, wessen er will, und verhärtet, wen er will;" endlich Phil. 13: „Das Wollen und das Vollbringen ist aus Gott." Solche und andere Stellen seien allerdings „geeignet, Manchen zu beunruhigen, als ob der Mensch nicht freie Selbstbestimmung habe, sondern Gott nach Willkür den einen rette, den andern verderbe;" auch seien sie eine Handhabe für einige heterodoxe Lehrer (Gnostiker), „welche verlorne Naturen annehmen, die keine Rettung zulassen, die Choiker, zu denen Pharao gehörte, und wiederum solche, die nicht verloren gehen können, die Pneumatiker." Aufforderung genug für O., eine Erklärung dieser Stellen in einem „gotteswürdigen" Sinn und Verstand, wie er allein von der h. Schrift vorausgesetzt werden dürfe, zu versuchen.

de princ. III, 1, 7—8.

Dieser gotteswürdige Sinn soll nun, wie man das nicht anders von O. erwarten kann, kein andrer sein, als dass überall einerseits die göttliche Gerechtigkeit und Güte, anderseits die menschliche Freiheit vorauszusetzen und dann erst nach diesem Kanon zu interpretieren sei, — eine Erklärungsart, die weder grammatisch noch historisch genannt werden kann, dagegen den milden Geist, das edle Herz des O. und seine auch für die Einzelnen nach einem harmonischen Abschluss ringende Weltanschauung erkennen lässt und neben manchem Willkürlichen von wahren Gedankenblitzen durchleuchtet ist.

Demnach, wenn es von Pharao heisse, Gott habe sein Herz verstockt, ist nach O. diese Verstockung nicht als eine unmittelbare göttliche Wirkung zu fassen, sondern lediglich als die Folge des freien Verhaltens des Pharao zu den göttlichen Erweisungen, seines unempfänglichen Sinnes, vermöge dessen er, statt durch dieselben zur Busse geleitet zu werden, nur immer unbussfertiger geworden. „So schmilzt von der einen und selben Sonnenwärme das Wachs und verhärtet

der Lehm; . . . so bringt von einem und demselben Regen befeuchtet das gute Land Früchte, das wüste Dornen und Disteln.“ Durch diese Beispiele glaubt O. klar machen zu können, wie es von Gott heissen könne, er habe das Herz Pharao's verstockt oder er erbarme sich, wessen er wolle und verstocke, wen er wolle.' „Es ist lediglich die Folge des bösen Grundes in ihnen, dass bei der einen und selben göttlichen Wirksamkeit die Einen verhärtet werden; darum aber ist es doch eine wahre Rede, mag sie auch hart erscheinen, wenn der, welcher die Sonne scheinen und regnen liess, sagt: ich habe das Wachs geschmolzen und den Lehm verhärtet, ich habe die Früchte und die Dornen geschaffen, denn weder das eine noch das andere wäre erfolgt ohne Regen oder Sonnenschein.“ ' Auch auf die Analogie des gemeinen Sprachgebrauchs glaubt O. im Interesse der Milderung dieser Ausdrücke hinweisen zu sollen. „Oft können gütige Herren zu den durch ihre Güte und Nachsicht gleichgültig gewordenen Dienern sagen: Ich habe dich schlecht gemacht, ich bin schuld, dass du so sündhaft geworden. Man muss nur diese Redeweise recht verstehen und ihren Sinn nicht verdrehen wollen.“ '

'Röm. 9, 18.

'de princ. III. 1, 10.

'de princ. III. 1, 11.

Auch in Ezech. 11, 19 findet er nichts, was die Willensfreiheit und ihre Verantwortlichkeit aufhebe, „wenn man nur nicht den Buchstaben presse.“ Es sei gerade, „wie wenn einem Unwissenden und Ungebildeten, der aber dieser seiner Mängel, sei es in Folge der Ermahnung seines Lehrers oder aus sonst einem Grunde, inne geworden sei, und sich nun aus freien Stücken Einem übergebe, dem er es zutraue, dass er ihn zur Bildung und Tugend leiten könne, wie wenn diesem bei der Uebergabe der Erzieher verspräche, die Unwissenheit von ihm zu nehmen und ihm Bildung einzupflanzen; nicht als ob in diesem Werke der Bildung gar nichts bei dem stünde, der sich übergeben, vielmehr setze das Versprechen des Lehrers eben auch den Willen des Zöglings voraus.“'

'de princ. III. 1, 15.

Für schwieriger erklärt O. den Ausspruch Jesu Marc. 4, 12, wegen des Zusatzes: damit sie sich nicht bekehren und selig werden. Doch lasse auch er, richtig gefasst, mit den sittlichen Prinzipien sich in Einklang bringen. Es sei

nämlich im vorliegenden Falle anzunehmen, dass der Heiland eben nur darum, „weil er vorausgesehen, dass sie in ihrer Besserung nicht beständig sein würden, wenn sie seine Reden auch deutlicher vernähmen, sie so behandelt habe, dass sie den tieferen Sinn seiner Worte nicht deutlicher verstanden; vielleicht hatten sie auch die Zeit der Büssung für frühere Sünden noch nicht erfüllt;"' denn „wie dem Töpfer nur Eine Tonmasse vorliegt, aus welcher Gefässe zur Ehre und Unehre gemacht werden, so ist auch nur Eine Natur der Seelen und so zu sagen Eine Masse der vernünftigen Wesen anzunehmen, aus der Gott die Einzelnen machte, und wenn er Diese zu Ehren, Jene zu Unehren gemacht hat, so muss das in Gründen liegen, die älter sind als die Menschenbildung."' In solchen exegetisch willkürlichen Annahmen sucht und findet O. die sittliche Vermittlung (s. S. 223). Hiemit verbindet er nun aber noch das Weitere, dass, wenn die Einen, wie das ihre sittliche Beschaffenheit mit sich bringe, von der göttlichen Vorsehung übergangen oder sich selbst überlassen werden, hierin eine göttliche Pädagogik anzuerkennen sei, welche ihre Heilsabsichten, die sie über alle Menschen habe, nur auf diese Weise, auf diese Weise aber um so sicherer auch an jenen realisiere, wenn sie sie ihre Erfahrungen an ihnen selbst habe machen lassen, um sie zur Selbsterkenntniss und Demuth und so, wenn auch zu einem spätern, doch nur um so festeren Ergreifen des Heils zu erziehen; dagegen „zu schnell bekehrt und geheilt durch erlangte Vergebung hätten sie leicht die Wunden der Sünde als unbedeutend und schnell heilbar missachten und um so bälder wieder darein verfallen können; und darum wurden sie von der göttlichen Aufsicht sich selbst überlassen und sollten sie von dem eigenen Bösen, das sie gesäet, um so voller ersättiget werden, um endlich zu einer um so dauerhafteren Busse berufen werden zu können und nicht der Gefahr ausgesetzt zu sein, bald wieder in die Fehler zu fallen, in die sie gefallen waren."' Gerade so handelten auch einsichtige Aerzte. „Sie könnten manchmal wohl schneller heilen, aber wenn sie merken, dass ein verborgenes Gift in dem Körper stecke, thun sie gerade das Gegentheil von der

'de princ. III 1, 17.

'de princ. III. 1, 21.

'de princ. III. 1, 17.

Heilung, um diese selbst desto sicherer zu bewirken und vor Rückfällen zu bewahren.“ Ueberhaupt um die menschlichen Lebensführungen in der unendlichen Manigfaltigkeit ihrer Eigenthümlichkeiten zu verstehen, müsse man zweierlei im Auge behalten, einmal „dass die Seelen für uns unergründlich und unmessbar seien, und so auch ihre Neigungen, Bewegungen, Vorsätze, Absichten und Triebe;“ und dann „dass der einzige und beste Führer derselben, der auch die rechten Zeiten kennt und die angemessensten Mittel und Wege weiss, der Allvater Gott sei.“

ib. III. 1, 13.

de princ. III. 1, 14.

Um aber von den in Frage stehenden Schriftstellen den letzten Anstoss zu nehmen, greift O. noch zu einer seiner eigenthümlichsten, übrigens von ihm selbst nicht ohne Schwanken vorgetragenen Ideen, wodurch alles Bisherige erst seinen völligen Abschluss erhalte. Er glaubt nämlich, man sei berechtigt, annehmen zu dürfen, dass die menschlichen Lebensführungen, die mit dem Ende dieses Lebens noch lange nicht ihren Schluss hätten, schliesslich zu einem guten Ziele kommen werden. So sagt er in Bezug auf Pharao: „Gott wusste, warum er den ägyptischen König durch so Vieles und selbst durch die Ersäufung hindurchführen musste; indessen endigten hiemit die Führungen Pharao's nicht; denn er ging darum, dass er ertrank, nicht unter.“ In Bezug auf jene sogenannten „Ausgeschlossenen“ Marc. 4, 12 aber bemerkt er, dass man sie nicht für gänzlich ausgeschlossen halten dürfe, denn, wenn sie auch nur undeutlich verstehen, weil in Gleichnissen zu ihnen gesprochen werde, während die Andern, die Eingeweihten, deutlicher vernehmen, so hören und vernehmen sie doch, und insofern seien sie „nicht so ganz ferne von den Eingeweihten;“ anzunehmen aber sei, dass sie zu einer andern Zeit es in besserer Gemüthsstimmung vernehmen und dauerhafter sich bekehren werden. Eine absolute Ausschliessung vom Heil kennt demnach O. nicht, sondern nur Unterschiede in der Art und Zeit, wie und wann man gemäss dem Gebrauch der Freiheit, den Gott bei jedem vernünftigen Wesen vorausgesehen, seiner Vollendung entgegenreife.

de princ. III. 1, 14.

de princ. III. 1. 17.

In diesem Lichte, meint er, müssten Stellen wie Marc.

4, 12 oder Röm. 9, 18 verstanden werden, wenn man sie recht verstehen wolle; wenn man aber so an sie herantrete, dann werde einerseits die sittliche Freiheit, anderseits die göttliche Gerechtigkeit und Güte aufs Beste gewahrt und beide würden mit einander in die rechte Harmonie gebracht. Was aber Röm. 9, 16 betreffe, so sei das zu verstehen, wie jenes Wort Salomon's: Wenn der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen.' „Nicht dass er uns vom Bauen abmahnte, oder uns lehrte, nicht wachsam auf der Hut der Stadt unseres Innern zu sein; wohl aber stellt er uns vor, dass das ohne Gott Gebaute und was seiner Hut ermangelt, umsonst gebaut und bewacht wird. Wenn wir nun sagen: dass diese Stadt nichts von den Feinden gelitten, das ist nicht das Werk des Wächters, sondern des Allmächtigen, so stossen wir nicht an, indem damit nicht bestritten werden soll, dass nicht auch von Seiten der Menschen etwas geschehen sei, die Hauptsache aber allerdings mit dankbarem Sinn auf Gott, den Vollender, zurückgeführt wird."' Ebensowenig werde durch Phil. 2, 13 die menschliche Freiheit aufgehoben; denn nur dass wir das Wollen im Allgemeinen, die Potenz von Gott empfangen haben, liege in den Worten des Apostels; „die Richtung des Wollens auf das Edelste oder auf das Gegentheil ist aber unsere Sache und ebenso ist es mit dem Vollbringen."'

'Psl. 127, 1.

'de princ. III. 1, 18.

'de princ. III. 1, 19.

Um die Instanzen, die aus solchen und andern Stellen gegen die Willensfreiheit gezogen werden könnten, zu entkräften, verweist endlich O. auf jene andere Reihe von Aussprüchen der h. Schrift, in denen die Autonomie und die eigene Verantwortlichkeit des Menschen aufs Unzweideutigste ausgesprochen wird, und fragt, ob Paulus, ob die Schrift sich widersprechen könnte? Wenn die Freiheit in der Schrift geläugnet würde, wären nicht alle sittlichen Gebote in ihr vergeblich? Wie könnte Paulus mit Grund die Einen für ihr rühmliches Verhalten loben, die Andern, die gefallen, tadeln und strafen, wie aussprechen, wir müssen Alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen?'

'de princ. III. 1, 20.

Solch ein angelegentlicher Verfechter und Anwalt der Willensfreiheit war O., dass man wohl sagen darf, kein Vater

der alten Kirche thue es ihm hierin gleich. Es hängt diess allerdings mit seinem Gegensatz gegen die gnostischen Leugner der Willensfreiheit, gegen die Annahme ein für alle Mal unwiderruflich bestimmter verschiedener Seelenklassen zusammen; aber es ist diess doch ganz besonders auch in der tiefsittlichen Richtung begründet, welche neben allem Transcendenten einen wesentlichen Grundzug des origenistischen Systems bildet. „Nimm die Freiheit und du nimmst auch die Sittlichkeit."

Der freie Wille und die Versuchungen.

Nicht dass O. nicht auch die Macht der Versuchungen kennte, zunächst die Macht der Naturtriebe, des Reizes von Aussen; aber „wenn auch dieser Reiz nicht in unserer Gewalt liegt, so ist doch unser Werk, wenn wir uns so oder entgegengesetzt zu ihm verhalten; denn die Vernunft lehrt uns erkennen, was gut ist und nicht gut, und der freie Wille kann das Gute verwirklichen, das Böse abweisen." ¹ Die Sünde hebe somit erst dann an, wenn wir dem Reize nachgeben und ihm folgen, statt ihn zu beherrschen. — Ausser diesen Versuchungen durch die Regungen der Sinnlichkeit, durch das Fleisch weiss O. bekanntlich auch sehr viel von den Versuchungen durch die bösen Geister. Aber auch hier ist es wieder der freie Wille, der ihm in letzter Instanz die Entscheidung gibt (s. o.).

¹ de princ. III. 1, 5.

Der freie Wille und die Gnade.

So wenig er die Macht der Versuchungen, der innern wie der äussern, und der Verführung zum Bösen verkannte, ebensowenig verkennt er die Macht und die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zum Vollbringen des Guten, zum Ueberwinden der Versuchungen. Aber wie er auch diese Gnade fassen mag, immer ist es der Wille des Subjectes, auf den er die Entscheidung zurückführt. Am selbstverständlichsten ist diess, wenn er unter der Gnade das versteht, dass Gott einen Jeden nur nach dem Mass seiner sittlichen Kräfte versucht werden lasse nach 1 Cor. 10, 13. „Wenn die Vorsteher der Weltkämpfe die Kampflustigen nicht nach Belieben oder nach Zufall an einander gehen lassen, sondern nach sorgfältiger Prüfung der Leibesbeschaffenheit und Altersgleichheit den Einen zu dem Andern gesellen, also Knaben zu Knaben und Männer zu Männern, so müssen wir auch der göttlichen

Vorsehung zutrauen, dass sie Jeden, der in die Kämpfe des Menschenlebens eintritt, mit Weisheit und Gerechtigkeit je nach dem Mass seiner sittlichen Kraft, das der Herzenskündiger allein erkundet, an seinen Ort stellt, daher der Eine gegen dieses, der Andere gegen jenes Fleisch, dieser lange, jener kurz zu kämpfen hat, Einer zu diesem, ein Anderer zu was anderem gereizt wird.... Damit aber, dass wir die Versuchung eines Jeden durch die gerechte Schätzung seiner sittlichen Kraft bestimmt sein lassen, ist nicht gesagt, dass der Versuchte durchaus siegen müsse. Es steht nicht geschrieben, er mache bei dem Versuchen dem Ertragen ein Ende, sondern so ein Ende, dass wir's ertragen können. Ob wir aber das Ziel, dessen Erreichung er uns möglich gemacht hat, schnell oder langsam erreichen, liegt lediglich an uns. Es ist nicht dasselbe, die Kraft haben zu siegen und siegen. Gott verleiht nicht das Ertragen, sonst wäre kein Kampf, sondern nur das Ertragenkönnen."[1] Man sieht, auch wenn O. die Gnade mehr innerlich fasst als das von Gott uns mitgetheilte Vermögen, das Gute zu wollen und zu vollbringen, immer muss der freie Wille hinzutreten, um das, was nur als Möglichkeit gesetzt ist, zur Wirksamkeit und Wirklichkeit zu erheben. Und ebenso ist es der Fall, wenn in noch bestimmterem Sinne unter der Gnade innere göttliche Einwirkungen und Rufe zum Guten verstanden werden; „ob wir ihnen Gehör geben und folgen oder nicht, das bleibt immer Sache unseres freien Willens."[2]

[1] de princ. III. 2, 3.

[2] ib. III. 2, 4.

Die Frage über die Immaterialität der Seele.

Ebenso entschieden wie in der Freiheitslehre war O. in der Beantwortung der Frage über die Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der Seele. Es war diess eine jener Fragen, die noch zu den „offenen" gehörten, und die daher auf verschiedene Weise von den Kirchenlehrern beantwortet wurde. Für die Körperlichkeit sprach sich bekanntlich Tertullian[3] aus und es war diess nur konsequent von ihm, da er sich Gott selbst nicht rein geistig denken konnte und überhaupt Körperlichkeit und Wesenheit mit einander verwechselte. Seinerseits sprach sich O. ebenso konsequent gegen die Körperlichkeit der Seele aus, worunter er nicht blos das begriff, dass sie nicht ein selbstständiges körper-

[3] I. 2, S. 619.

liches Ding sei, sondern auch, dass sie nicht zum Körper als Accidenz gehöre, etwa als ein höherer oder höchster Sinn. Wie für die Geistigkeit Gottes, so kämpft er auch für die geistige Natur der Seele. Zwar verkennt er die Wechselwirkung zwischen dem Leib und der Seele, „die in dem Leibe sei und dessen Glieder gleichsam als Werkzeuge zu ihrer Uebung bedürfe und benütze," nicht; er weiss wohl, dass „der Körper, wenn er sich in einem gestörten Zustand befindet, der Seele den gehörigen Dienst versagt." Darum aber dürfe sie nicht als körperlich gefasst werden; „wie vermöchte sie, wenn sie diess wäre, die Begriffe und Bezeichnungen so hoher, so schwieriger und so abstrakter Dinge zu fassen? Woher käme ihr das Erinnerungsvermögen, woher die Betrachtung der unsichtbaren Dinge? Wie nur käme ein Körper zu der Einsicht in das Uebersinnliche?" Ferner: „wenn jeder körperliche Sinn wie ein selbstständiges und eigenthümliches Gebiet, auf das er gerichtet ist, so auch ein eigenthümliches und selbstständiges Sein besitzt, wie sollte der um so viel höhere Geistessinn, der auf das geistige gerichtet ist, kein eigenes wesenhaftes Sein haben, und nur ein Accidenz oder Konsequenz des Körpers sein? Wer so etwas sagt, kann das nur zum Schimpf derjenigen Substanz, die in ihm die bessere ist, sagen, ja eben dadurch versündigt er sich auch an Gott selbst, so fern er glaubt, Gott könne durch eine körperliche Natur erkannt werden, denn was man glaubt, dass durch einen Körper empfunden oder erkannt werden könne, das kann man selbst nur für körperlich halten." Eben darum, weil die Seele als geistige Natur zu fassen sei, könne auch, sagt O. im geraden Gegensatz zu Tertullian, nur von einem geistigen, nicht körperlichen Wachsthum derselben gesprochen werden; und ebensowenig könne man von einer Gestalt und Farbe der Seele reden.

de princ. III. 7, 21.

ib. I. 1, 7.

ib.

I. 2, S. 641.

de princ. I. 1, 7.

Die Frage über die Einkörperung der Seele.

Somit ist dem O. die Seele „eine unkörperliche, unsichtbare, geistige Substanz" und eben darum auch unsterblich und unvergänglich (s. Eschatalogie).

So viel über die Beschaffenheit und Natur der Seele. Eine weitere Frage betraf das Werden derselben oder vielmehr, sofern der Mensch die Synthese von Seele und Leib,

das Werden dieser Synthese. Wie sie sich Tertullian beantwortete, sahen wir (S. 639); durch den einen und selben Zeugungsakt, der aber in seinem Wesen ein zweifacher, ein psychisch leiblicher ist, wird mit dem Leib auch die Seele gesetzt, die, nachdem sie einmal durch einen unmittelbaren schöpferischen Akt Adam eingehaucht worden war, nicht mehr jedes Mal von Gott geschaffen zu werden braucht, sondern sich durch die Zeugung fortpflanzt gleichsam wie ein Absenker aus der Ur- und Stammseele Adams. Ganz anders als diese traduzianische Theorie lautet die Antwort des O. Dass die Seele zugleich mit dem Körper gebildet werde, das, glaubt er, könne man nicht annehmen, ohne der Gerechtigkeit Gottes zu nahe zu treten, wonach jede Seele, was und wie sie sei, das und so nur sei, weil sie es so verdient habe.' Nicht erst mit dem Körper werden also die Seelen gebildet; als gefallene Geister haben sie vielmehr eine Präexistenz vor demselben und werden in ihn, der allein in Bezug auf seinen Ursprung der Zeugung anheimfällt, „von aussen und oben her eingesenkt," d. h. eingekörpert. Wie unhaltbar aber und unnatürlich diese Idee, ergibt sich aus den abenteuerlichen Vorstellungen, zu denen sie führt. Wenn nämlich gefragt wird, wo denn die Seelen seien vor ihrer Einkörperung, was bleibt da anders übrig, als einen Aufbewahrungsort in einer der überirdischen Regionen anzunehmen, wo sie „oft bis zur elften Stunde" zu warten haben, bis für eine jede der Körper erzeugt wird, der ihrem sittlichen Werthe entspricht. Dass dann aber nach der Vereinigung von Seele und Leib eine Wechselwirkung zwischen dem Seelentypus und dem Körpertypus, der von den Eltern her, stattfinde, wird von O. anerkannt; aber darum hat er es doch lange noch nicht zu der Idee einer wahrhaft einheitlichen Menschennatur gebracht.

'de princ. I. 7, 4.

Die soteriologisch-christologische Gnosis des O.

Unter den Sätzen, welche O. in der Vorrede zu seinem Werk über die Prinzipien als Kirchenlehren aufführt,

findet sich keiner, welcher von einer allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit handelte; und es ist diess bezeichnend. O. selbst aber drückt sich wiederholt dahin aus, „dass noch kein Mensch auf dieser Welt zu finden gewesen, der von der Sünde unberührt geblieben, der nicht in seinem Leben einmal gesündigt; dass es unmöglich wäre, einen solchen zu finden, mit Ausnahme des Menschen Jesus." Doch meint er, „dass es, wenn auch nicht von Natur, doch in Folge der Bekehrung und Umwandlung möglich sei, nicht mehr zu sündigen, wiewohl deren immer nur sehr Wenige sein werden." Sündlose Menschen kennt er also wohl in dem Sinn, dass sie „nicht mehr" sündigen, seit sie dem rettenden Worte sich zugewandt haben, nicht aber in dem Sinn, dass sie „von Anfang nie gesündigt hätten."

Die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen;

c. Cels. 3, 62; 4, 40.

c. Cels. 3, 69.

ib.

Diese Neigung und Richtung auf das Sinnlich-Sündliche, dessen Reiz der Mensch sich hingibt, so lange das Geistesleben noch nicht „das Hegemonische" in ihm geworden, findet O. eben schon damit in uns Menschen gesetzt, dass wir diese besondern, individuellen Menschen, aus Seel und Leib, Geist und Fleisch bestehend sind. Er kann daher auch nicht von einer von Adam her in Folge der Fortpflanzung anererbten Sündhaftigkeit und Schuld sprechen. Dass es aber mit der menschlichen Natur so bestellt ist, wie es nun einmal bestellt ist und nicht anders sein kann, das will er, wie wir wissen, doch auch nicht als ursprüngliche, als Gottesordnung anerkennen; vielmehr ist ihm das Dasein der Seelen schon an und für sich die Folge eines Falles (der Geister); es tritt somit jede Seele als Seele befleckt in die Welt. Dazu kommt die Verbindung mit dem materiellen Leib, d. h. die Verunreinigung durch denselben, daher „man von jedem Menschen sagen kann, eben schon dadurch, dass er vom Samen den Stoff des Körpers nimmt und im Mutterleib empfangen wird, sei er verunreinigt vom Vater und von der Mutter her." In diesem Sinne kann O. wohl sagen, der Mensch werde als Sünder in Sünden geboren, und er bedient sich hiefür derselben Schriftstellen, Psl. 51, 7; 58, 4; Hiob. 14, 4, die schon die Gnostiker für ihre Theorien benutzt hatten und die in der Folge als Hauptbeweise für die kirchliche Lehre von

c. Cels. 7 50; Hom. in Levit 13, 4.

der Erbsünde verwendet wurden. Auch auf die alttest. Reinigungsopfer für die Neugebornen, sowie auf die bereits in der Kirche eingeführte Kindertaufe beruft er sich hiefür. Wenn er daher auch einen Urstand und einen Fall kennt, so versteht er diess doch ganz anders als Tertullian; der eine wie der andere ist ihm nicht ein dem geschichtlichen Boden der Menschheit angehörender, sondern jenseits desselben liegender. In diesem Sinn wird von ihm Gen. 3 erklärt; es sei hier der Fall derjenigen Geister, die Menschen geworden, allegorisch angedeutet; denn wenn von einem Adam dort die Rede sei, so sei damit nicht ein einzelner Mensch gemeint, sondern, wie schon der hebräische Name Adam Mensch bezeichne, die Gesammtheit der zu Menschen depotenzirten Geister; wenn V. 22 von einem Gott, der spreche: siehe, Adam ist geworden wie unser einer, so sei darunter der Satan gemeint, der zuerst abgefallen und die andern Geister verführt habe; die Vertreibung aus dem Paradiese bedeute den Verlust der ursprünglichen Gott-Seligkeit, den geistigen Tod, dessen Schatten der leibliche sei, und die Schürze von Thierfellen die Einkleidung der Seelen in materielle Leiber.'

'In Joh. 32, 11.

Schon eben damit also, dass wir in diess menschliche Dasein treten, sind wir nach O. auch erlösungsbedürftig. 'Diese Erlösungsbedürftigkeit, mit der jedes menschliche Dasein als solches behaftet ist in Folge des grössern oder geringern Maasses der aus dem vorirdischen Dasein datirenden angebornen Mangelhaftigkeit und Schuld, verstärkt sich nun aber durch das, was der Einzelne im Verlaufe seines Lebens irrt, fehlt und sündigt.

In diesem Zusammenhang nun kann die Erlösung nur die Bedeutung haben, dass der Mensch aus dem depotenzirten Zustande, in dem er sich mehr oder weniger als Mensch im Allgemeinen oder als einzelnes Subjekt befindet, herausgehoben, dass er so viel möglich geistig, logisch werde, der Geist in ihm das Prinzipat erhalte. Wenn aber der Körper nach O. eine Schranke und Beschwerde des Geistes ist, der zur Strafe und Läuterung in ihn hinabgesendet wurde, so ist der Mensch auch in dieser Richtung der Erlösung bedürf-

tig. Die origenistische Erlösungsidee schliesst daher wesentlich auch eine mit dem Herrschendwerden des Geistes parallel laufende Entkörperung in sich, welche letztere aber nicht durchweg im strengsten Sinne, da O., wie uns bekannt, über das Verhältniss von Seele und Leib und über den Stand der Materie überhaupt schwankend sich äussert, sondern mehr nur als eine immer reinere, durchsichtigere, geistigere Bekleidung und Leiblichkeit zu fassen ist. Hiezu kommt nun noch, dass die Dämonen und an ihrer Spitze der Teufel eine Macht über die Menschen erlangt haben, die gebrochen werden muss, und aus welcher erlöst zu werden der Mensch bedürftig ist; — eine recht eigentlich mythische Vorstellung von Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit. Wir müssen aber hinzusetzen, dass O. so nicht in seinem Werk „über die Prinzipien" schreibt, sondern mehr nur beiläufig in seinen exegetischen Schriften, wo der Text ihn darauf führt, vom Teufel zu sprechen, und dass er sich hierin, wenn auch mit eigenthümlicher Modifikation, den bereits herrschenden Vorstellungen von der Gewalt des Teufels über die Menschen anbequemt hat, denn dem eigentlichen Gedankenkreis seines Systems gehört nur das an, den Menschen in der Mitte zwischen den beiden Reichen der guten und bösen Geister und als beeinflusst von Beiden aufzufassen oder darzustellen. „Wie wir schon gesagt haben, bedurften alle Seelen, die sich in dieser Welt befinden, vieler Leiter und Helfer; in den letzten Zeiten aber, als das Ende der Welt bereits nahe bevorstand und das Menschengeschlecht sich zum äussersten Verderben hinneigte, hatte es, weil nicht blos die Geleiteten, sondern auch die Leiter zu schwach geworden waren, nicht mehr an den Beistand von seines Gleichen genug; da bedurfte es der unmittelbaren Hülfe des Schöpfers selbst zur Wiederherstellung der verfallenen Zucht in der Leitung wie im Gehorsam."[1]

[1] de princ. III. 5, 6.

Dass in dieser Art O. die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen genügend nachgewiesen, wird man kaum sagen können. Auch hier, wie noch so oft, hat er den realen, den menschlich geschichtlichen Boden verlassen; statt den Gang der Menschheit in's Auge zu fassen und zu zeigen, wie sie

an einen Punkt angelangt sei, wo eine Erfrischung, Neubelebung, Verjüngung, mit einem Wort eine Erlösungsthat ein unabweisbares Bedürfniss für sie geworden, greift er nach seiner Weise zu transzendent-mythischen Motiven: hier die Dämonen mit ihren immer stärker werdenden Versuchungen und Bestrickungen, dort die Engel mit ihren immer unzulänglicher sich erzeigenden Hülfen und Erziehungsmitteln. Dieser transzendenten Betrachtungsweise gehört auch der Universalismus an, in dessen Geiste O. die Erlösung auch nach dem Tode noch sich fortsetzen lässt und nicht blos die dermalige Welt, sondern auch die kommende, und nicht blos die Menschenwelt, sondern auch die gesammte Welt der vernünftigen Wesen in ihre Sphäre hereinzieht.

Ihre Erlösungsfähigkeit.

Der Erlösungsbedürftigkeit lässt O. die Erlösungsfähigkeit der Menschen in vollem Maasse entsprechen. „Wir wissen zwar wohl, dass wir Menschen von Natur alle zur Sünde geneigt sind, und einige nicht blos von Natur, sondern auch durch Gewohnheit; darum aber sind nicht alle Menschen so, dass sie einer gänzlichen Umwandlung und Besserung unfähig wären.'... Ja man wird wohl kaum Menschen finden, die das allgemeine sittliche Gefühl von Gut und Schlecht, von Recht und Unrecht gänzlich verloren hätten.'... Eben darum sind wir überzeugt, dass, wie viele auch durch Erziehung und schlechte Beispiele so schlecht geworden sein mögen, dass die Schlechtigkeit in ihnen zur zweiten Natur geworden, dem göttlichen Wort es doch nicht unmöglich, ja nicht einmal schwer sei, diese zur andern Natur gewordene Schlechtigkeit zu überwinden.'... Denn die Saamenkörner des sittlich Guten verlieren kann kein Mensch." '

'c. Cels. 3, 66. 'c. Cels. 8, 52. 'c. Cels. 3, 69. 'c. Cels. 4, 25.

O., wie sich hieraus ergibt, wusste nichts davon, dass im Menschen die vernünftige und sittliche Anlage verloren gegangen wäre, die vielmehr, wie verschieden auch in den Verschiedenen, doch Keinem gänzlich fehle, und die er an einem Orte' platonisirend als Erinnerung an das früher Besessene und Erschaute darstellt. Ebensowenig weiss er von einem Verluste der Freiheit, die ihm die unbedingte Möglichkeit ist, wie immer zu fallen, so immer zu steigen, wesshalb zwar selbst auf der höchsten Stufe kreatürlicher Vollkommenheit

'de orat. c. 24.

die Möglichkeit des Wiederfallens sei, aber auch bei der tiefsten Versunkenheit die der Umkehr und Besserung.' 'de orat. c. 29. Die vernünftige und sittliche Anlage, wie das Vermögen der Selbstbestimmung sind nach O. so wesentliche Eigenschaften und Güter der menschlichen Natur, dass ohne sie der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein, und der Erlösung, der Erhebung auf immer geistigere Stufen unfähig wäre.

Die Stufen und Mittel der Erlösung.

Es gehört zu den Lieblingsanschauungen der alten Väter, besonders im Gegensatz zu dem marcionitischen Gnostizismus, der den Sohn Gottes auf einmal, abrupt und ohne alle Vorbereitung aus dem Schoosse des höchsten Gottes auf die Erde kommen liess, auch auf die Vorbereitungen des Christenthums hinzuweisen, die Erlösung auch in ihren Vorstufen aufzuzeigen als ein grosses, zusammenhängendes und mit dem Gang der Weltgeschichte zusammenfallendes Ganze göttlicher Offenbarung. O. theilte ebenfalls diese Anschauung; die Erlösung, die nicht blos an den Menschen, sondern eben auch durch sie vollzogen werden soll, wird ja von ihm wesentlich auch unter dem Gesichtspunkt einer göttlichen Menschenerziehung aufgefasst, daher sie nothwendig ihre Stadien und Stufen haben muss; dazu kommt die schlechthinige Identifikation des historischen Jesus mit dem metaphysischen Logos, der, wie er als das Urbild und Prinzip alles Gewordenen galt, als die Totalidee, in welcher die Theilideen sich zusammenschliessen, und zu welcher sie in ihren mancherlei Stufen allmälig aufsteigen, so auch als in sie hinabsteigend, in die mancherlei Zustände der gefallenen geistigen Wesen eingehend, um sie zu ihrem ursprünglichen Zustande zurückzuführen, gedacht wurde. Die erste Stufe der Erlösung lässt O. gleich mit dem Eintritt in diess leiblich materielle Dasein anheben, mit demselben Eintritt, den er auch als Strafe der Geister für ihren Fall bezeichnete: die Körperlichkeit ist ihm nicht blos eine Beschwerniss, sondern auch eine Uebung der Geistseele. In eine geschichtliche Entwickelung der Vorstufen des Christenthums ist er aber weniger eingegangen als Klemens, der, wie wir sahen, das Gesetz der Israeliten wie die Phi-

losophie der Hellenen als solche pädagogische Vorstufen nachzuweisen versuchte. Wir finden nicht, dass O. diesen Gedanken weiter verfolgt hätte, der ihm indessen nicht fremd war.

Der Mittelpunkt der Erlösung: die Person J. Christi.

Mittelpunkt der Erlösung aber ist ihm Jesus Christus, „Mitte, Mittler“ — das ist das Wort, das er für ihn hat, wenn er seine vollste und tiefste Anschauung von der Person und dem Werk desselben in Einen Ausdruck zusammen drängen will,' ein Wort, das eben so sehr dem metaphysischen Mittlerthum — „zwischen Gott und den Geschöpfen, zwischen der ungeschaffenen und geschaffenen Natur“ — als dem religiös-sittlichen und historischen gilt und beide in Eins fasst.

'de princ. II. 6, 1. c. Cels. 3, 34.

Als feste apostolisch-kirchliche Lehre hinsichtlich der Person Christi gibt nun O. das: „dass der Sohn, nachdem er dem Vater bei der Weltschöpfung gedient, in den letzten Tagen sich selbst entäussernd Mensch ward, obwohl er Gott war, und auch als Mensch das blieb, was er war, Gott; dass er einen Leib annahm, dem unsern ähnlich, blos darin verschieden, dass er von einer Jungfrau und aus dem h. Geiste geboren ward; dass dieser Jesus in Wahrheit geboren wurde und litt und nicht blos zum Scheine, dass er wahrhaftig von den Todten auferstand und, nachdem er mit seinen Jüngern noch umgegangen, aufgefahren ist.“ '

'de princ. praef. c. 4.

Seiner christologischen Gnosis stellte nun O., dem eine historisch menschliche Auffassung der Erscheinung Jesu so fremd war wie der ganzen damaligen Kirche überhaupt, ja durch seine abenteuerliche Exegese rein unmöglich geworden, die Aufgabe, auf Grund der beiden kirchlichen Sätze von der Gottheit und der Menschheit Christi eine einheitliche gottmenschliche Person zu konstruiren, — ein Versuch, an den er, um diess hier gleich zu sagen, seine beste Kraft verwendet hat.

Es ist das Göttliche, von dem O. in seiner Konstruktion der Person J. Christi ausgeht, näher der Logos-Gott, den er in Jesus Mensch werden lässt. Er folgt hierin, wie die meisten Väter jener Zeit diess thaten, dem vierten

Evangelium, jenem Spruch: „das Wort ward Fleisch" — ein Satz, in dem er nicht ein alexandrinisches Theologumenon sah, sondern baare göttliche Wahrheits- und Weisheitsoffenbarung verehrte.

Dass der Logos es sei, der Fleisch ward, diese Bestimmung des Subjekts war für O., dessen ganze bisherige Logos-Gnosis auf diesen Punkt hindrängte, gar keine Frage mehr; um so mehr dagegen bedurfte es für ihn, dem das Menschwerden durchaus nicht schlechtweg mit Fleischwerden zusammenfiel, einer genauern Bestimmung, was denn unter dem: das Wort ward Fleisch, zu verstehen sei. Und hier ist es, wo er über den bisherigen christologischen Standpunkt, auf dem sich Logos und Fleisch einfach zusammenschlossen zum Gottmenschen, hinaus schritt. Er erkannte nämlich und sprach es entschieden aus, „dass sich unmöglich Gottes Natur mit einem Körper habe vereinigen können, dass vielmehr die Substanz der Seele die Vermittlung zwischen Gott und dem Fleisch habe abgeben müssen,"[1] dass überhaupt zum vollen Begriffe der Menschwerdung nicht blos die Fleischwerdung, sondern auch die Annahme einer Seele gehöre, dass daher schon der rechte Begriff der Inkarnation jeden Zweifel über eine Seele Christi ausschliesse, „der so gewiss eine Seele hatte, als er einen Leib hatte."[1] O. war überzeugt, dass auch die h. Schriften diess bezeugen und gerade auch das vierte Evangelium. Er berief sich dafür auf Joh. 10, 18; 12, 27; aus dem Ev. Matth. zitirte er 26, 38; aus den Briefen des Paulus Col. 3, 3 nach einer höchst seltsamen Exegese. Selbst das A. Testament muss ihm hiefür einstehen; z. B. Psl. 22, 19. 20; 45, 7. War nun so allerdings eine psychologisch denkbarere Auffassung angebahnt, so erhob sich dagegen eine neue Schwierigkeit, von der jene frühere Annahme, die den Logos einfach mit dem Fleisch zusammenschloss und eben darum auch nur das eine Subjekt, den Logos, in dem Fleisch gewordenen Gott hatte, sich nicht gedrückt fühlte. Wenn nämlich der Logos sich mit einer menschlichen Seele verbinden soll, wie ist hier eine Einheit des Bewusstseins und der Person denkbar? Wie ist nicht vielmehr eine Gedoppeltheit die nothwendige Folge?

[1] de princ. II. 6, 3.

[1] de princ. II. 8, 2.

Nicht blos hat O. ausgesprochen, was auch schon andere Kirchenväter z. B. Tertullian anerkannten, dass in Jesus, wenn er anders als ein vollbürtiger Mensch gedacht werden wolle, auch eine menschliche Seele anzunehmen sei, sondern er erkannte auch in ihrem ganzen Umfang die hieraus sich ergebenden Fragen und Schwierigkeiten, und zugleich machte er, und darin liegt das Bedeutsame seiner christologischen Gnosis, den Versuch, den ersten und einen der geistvollsten, diese Fragen zu beantworten.

Um diess Problem zu lösen und mit ihm das weitere, wie Jesus Mensch gleich uns und doch Eins mit dem Logos-Gott habe sein können, oder das Problem vom Gott-Menschen, setzt O. seinen Haupthebel im Begriff der menschlichen Seele an, deren Natur es einerseits nicht entgegen sei, einen Körper anzunehmen, und die anderseits mit Gott verwandt sei, das Bild Gottes in sich trage und eben damit in unendlichem Maasse die Fähigkeit einer Aufnahme der Gottheit. Was nun als Möglichkeit im Begriff der freien Seele liege, das sei durch die Seele Jesu aber allerdings allein durch sie verwirklicht worden, wesshalb sie auch befähigt gewesen sei, den Logos ganz in sich aufzunehmen und von ihm ganz aufgenommen zu werden. „Als unsichtbares Ebenbild des unsichtbaren Gottes hat der Sohn Gottes allen vernünftigen Wesen Antheil an sich gegeben, doch jedem nur in dem Maasse, als es mit inniger Liebe an ihm hinge. Wie nun vermöge der Willensfreiheit es nicht anders sein konnte, als dass eine unendliche Verschiedenheit in den Seelen sich darstellte, so dass die eine in brünstigerer Liebe an Gott hing, eine andere lässiger hierin war, so ist jene Seele, von welcher Jesus gesagt hat: Niemand wird sie von mir nehmen,' von Anfang der Schöpfung an unaufhörlich und unzertrennlich ihrem Schöpfer, d. h. der Weisheit, der Wahrheit, dem Lichte angehangen, ganz den ganzen aufnehmend und so übergehend in dessen Licht und Glanz. Aber allerdings hat keine andere Seele, die je in einen menschlichen Körper herabstieg, die reine und volle Aehnlichkeit ihres Urbilds in sich ausgedrückt als diejenige Jesu." ' Indessen „wenn sich nicht zu verwundern ist, wenn zu gewissen Zeiten Propheten auf-

'Joh. 10, 18.

'de princ. II. 6, 3.

traten, welche wegen ihres in höherem Grade kräftigen und wohlgeordneten innern Lebens auch in der Aufnahme des Göttlichen die andern Menschen übertrafen, und unter diesen Propheten wieder solche, welche es ihren Mitpropheten zuvor thaten und nicht blos den gleichzeitigen, sondern auch den frühern und spätern, so ist es auch nicht zu verwundern, wenn einmal eine Zeit eintrat, da dem Menschengeschlecht ein ganz besonders Herrliches in der Erscheinung Jesu zu Theil wurde, wie es weder vorher da war, noch nachher mehr kommen wird. Doch das ist freilich ein Punkt, der zu den geheimnissvolleren und tieferen gehört und dem gewöhnlichen Sinn und Verständniss zu hoch ist." c. Cels. 4, 8.

Dass nun auch der Logos die Seele Jesu und nur diese angenommen, das sei somit weder „eine Sache des Zufalls noch partheiischer Bevorzugung" gewesen. Nichts lässt sich O. so angelegen sein, als diese falsche Auffassung zu beseitigen. Wie durch sein ganzes System die Richtung geht, jede Spur eines Willkürlichen in der Weltordnung zu entfernen und das Sosein jeder einzelnen Erscheinung in der Menschenwelt und nicht blos in dieser durch das Sosein des Innern zu begründen, so geschieht es von ihm auch hier. „Was dieser Seele (Jesu) ihre unzertrennliche Vereinigung mit Gott zuwege brachte, das war ihre sittliche Würdigkeit, die Vollkommenheit ihrer Liebe." de princ. II. 6, 4 Darum und nur darum wurde sie vom Logos aufgenommen. O. wird nicht müde, diess zu wiederholen. „Indem der Sohn Gottes zum Heil des Menschengeschlechts den Menschen erscheinen und unter ihnen wandeln wollte, nahm er nicht blos, wie Einige glauben, einen menschlichen Leib an, sondern auch eine Seele, ihrer Natur nach unsern Seelen ähnlich, nach ihrem sittlichen Wollen und ihrer Tugend aber ihm gleich, eine solche, die alle Willensäusserungen und Heilsveranstaltungen des Wortes und der Weisheit unfehlbar auszuführen vermochte." de princ. IV, 31. Ganz besonders findet diess O. bezeugt in Psl. 45, 8. „Hier spricht der Prophet zu dieser Seele (Jesu): du hast Gerechtigkeit geliebt und gottloses Wesen gehasst; darum hat dich Gott, dein Gott gesalbet mit Freudenöl vor deinen Genossen. Mit dem Freudenöl gesalbt wurde aber die Seele Jesu,

indem sie mit dem h. Geiste erfüllt und mit dem Worte Gottes verbunden Christus wurde. Der Beisatz: vor deinen Genossen, will aber sagen, dass ihr nicht die Gnade nur des Geistes wie den Propheten gegeben ward, dass der Sohn Gottes in jener Seele nicht war wie in der Seele eines Paulus, Petrus und anderer Heiligen, von welchen allen das Wort der Schrift gilt: Niemand ist rein von Flecken, auch wenn sein Leben nur einen Tag währte,' dass vielmehr die wesentliche Fülle des Logos Gottes in ihm war, wie der Apostel' schreibt. So gesalbt zu werden verdiente sie aber, weil sie die Gerechtigkeit (den Logos) liebte und weil sie, wie der Prophet nicht ohne Bedeutung beisetzt, das Böse hasste; denn hierin ist ausgedrückt, was die Schrift von Jesu sonst sagt: er hat keine Sünde gethan und ist kein Betrug in seinem Munde erfunden worden,' und: er ist versucht allenthalben, doch ohne Sünde;' und was der Herr selbst von sich sagt: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?' und wiederum: siehe, es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir,' — Alles Bezeichnungen seiner Unsündlichkeit." '

'Hiob 15, 14. 'Col. 2, 9. 'Jes. 53, 9. 'Heb. 4, 15. 'Joh. 8, 46. 'Joh. 14, 30. 'de princ. II. 6, 4; IV. 1, 31.

Von der Seele Jesu nimmt also O. an, — und verstehen wir wohl, was er von dieser Seele aussagt, das bezieht er nicht blos auf deren irdisch-menschliche Existenz, sondern ganz besonders auf ihre vorirdische, die er, wie jeder Seele, so auch dieser zuschreibt, auf ihren Zustand vor ihrer Einkörperung, — von dieser Seele nimmt er also an, dass sie rein, wie sie es im Anfang gewesen, so auch fortan geblieben sei, dass, wenn auch alle andern gefallen, doch diese nicht gefallen sei, sondern ihrem Schöpfer in unwandelbarer Liebe angehangen habe. Dass sie diess aber, das, bemerkt O. weiter, habe sie nur können, weil sie es habe wollen, wegen der Urkräftigkeit ihres reinen Willens. Ein anderer Erklärungsgrund lasse sich nicht geben; es sei aber auch kein anderer nöthig, denn dieser sei völlig ausreichend. „Sollte, was wir über die Seele Jesu sagten, dem Einen oder dem Andern schwierig, ja undenkbar vorkommen, wenn doch, wie wir oben dargethan, eine vernünftige Seele in Christo anzunehmen, und anderseits, wie wir gleichfalls schon so oft erörtert

haben, jede vernünftige Seele ihrer Natur nach des Guten wie des Bösen fähig sei, so diene diess als Antwort. Dass die Natur jener Seele (Jesu) dieselbe gewesen, wie diejenige aller andern Seelen, das kann allerdings nicht bezweifelt werden; sie könnte ja sonst nicht Seele heissen, wenn sie nicht in Wahrheit Seele wäre. Nun hat aber, eben weil alle Seelen das Vermögen haben, das Gute oder das Böse zu wählen, jene Seele, die in Christo war, die Gerechtigkeit zu lieben so ganz erwählet, dass sie gemäss ihrer unendlichen Liebe ihr unwandelbar und unauflöslich anhing, so dass die Festigkeit des Willens, die Grösse der Neigung, die Wärme der unauslöschlichen Liebe jeden Gedanken an Umkehr oder Veränderung abschnitt, und, was früher in ihrer freien Wahl stand, ihr nun durch lange Uebung zur Natur geworden ist. So ist in Christo einerseits eine menschliche und vernünftige Seele anzunehmen, anderseits aber dass sie keinen Sinn und darum keine Fähigkeit und Möglichkeit zu sündigen gehabt habe." ' 'de princ. II.6,5.

In dieser Art begründet und erläutert O. die Vereinigung der Seele Jesu mit dem Logos, — eine zwar völlig freie, nichts desto weniger aber ganze und ungetheilte und unauflösliche, insofern diese Seele nichts mehr für sich sein wollte, sich gleichsam in den Logos verloren habe. Um diesen Charakter der Vereinigung noch anschaulicher zu machen, bedient sich O. verschiedener Analogien und Bilder. „Wie sollte es nicht in ganz besonderem Sinne von der Seele Jesu, die so ganz dem Logos anhing, gelten, dass sie Ein Geist mit demselben geworden, wenn denen, die sie nachahmen sollen, der Apostel verheisst: wer dem Herrn anhange, werde Ein Geist mit ihm! ' . . . Und wenn es von dem Verhältniss von '1 Cor. 6, 17. Mann und Weib heisst: es werden die beiden nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch sein,' so ist anzunehmen, dass 'Gen. 2, 24. mehr als von irgend einem andern Verhältniss diess von dem vorliegenden gelte, denn es muss doch wohl der Logos mit der Seele (Jesu) in Einem Fleisch in höherem Grade vereiniget sein als Mann und Frau.' . . . Desgleichen sagen die gött- 'de princ. II.6,3. lichen Schriften, es sei die gesammte Gemeinde Gottes Ein Leib Christi, beseelt von dem Sohne Gottes, Theile und

Glieder aber dieses Leibes als eines Ganzen seien alle, die da glauben, sofern, wie die Seele den Leib, der sich von sich aus nicht lebenskräftig bewegen kann, bewegt und belebt, ebenso der Logos den ganzen Leib, die Kirche zu dem, was Noth thut, treibt und kräftigt und hiemit zugleich auch jedes einzelne Glied dieses Ganzen, so dass es nichts ohne den Logos thut; wenn nun hierin nichts Widersprechendes liegt, wie wäre es denn so schwer zu denken, dass in Folge der höchsten und innigsten Gemeinschaft mit dem Logos die Seele Jesu, ja Jesus schlechthin nicht mehr getrennt sei von dem Eingebornen und Erstgebornen der ganzen Schöpfung, und nicht mehr verschieden von ihm!'... Wenn so die h. Schriften Mehreres kennen, das seiner Natur nach Zwei ist, das aber doch als zu Einem geworden geachtet wird und es auch ist, wie könnte ein so Seltsames und Unbegreifliches sein, was wir glauben, dass die Seele Jesu mit dem Sohne Gottes Eins geworden sei in Folge der höchsten Gemeinschaft mit ihm und nicht mehr von ihm getrennt werden könne, und dass die Seele Jesu und der Logos nicht mehr Zwei seien!" An diese aus den sittlichen Verhältnissen und der Schrift hergenommenen Analogien reiht O. aus der Natur jenes berühmt gewordene Bild vom Eisen im Feuer. „Das Eisen ist ein Metall, gleich empfänglich für Wärme und Kälte. Wenn nun eine Eisenmasse stets im Feuer liegt, in alle Poren, in alle Adern das Feuer aufnimmt, und ganz Feuer geworden ist, sofern weder das Feuer auch nur einen Moment aus ihm weicht, noch es selbst vom Feuer getrennt wird, werden wir wohl sagen, diese im Feuer liegende und unaufhörlich glühende Eisenmasse könnte einmal Kälte in sich aufnehmen? Vielmehr, was wahrer ist, sagen wir, dass sie, wie wir das an den Oefen wahrnehmen, ganz Feuer geworden sei, weil man nichts anderes als Feuer an ihr gewahrt; und auch, wer sie zu berühren versuchen sollte, wird nicht die Eigenschaft des Eisens, sondern des Feuers verspüren. Auf diese Weise nun ist auch jene Seele, die, wie das Eisen im Feuer, so immer im Wort, immer in der Weisheit, immer in Gott ist, mit allem ihrem Denken, Fühlen und Thun Gott. Daher kann man auch die nicht

c. Cels. 6, 48.

c. Cels. 6, 47.

wandelbar nennen, welche die Unwandelbarkeit besitzt, sofern sie in Folge ihrer Vereinigung mit dem Logos unausgesetzt durchglüht ist."[1]

So ganz und ungetheilt sich aber auch O. das Sein des Logos Gottes in Jesu dachte, so wollte er es doch nicht verstanden wissen, „als wäre der, der in Jesu sprach: ich bin der Weg, die Wahrheit, das Leben in ihn gleichsam eingeschlossen gewesen, so dass er ausserhalb der Seele und des Leibes Jesu nicht mehr wäre."[1] O. verweist auf die Worte, die der Täufer von dem leiblich abwesenden Jesus an das Volk gerichtet habe: Er steht mitten unter euch, den ihr nicht kennet.[1] „Offenbar denkt sich hier Johannes den Sohn Gottes nicht als nur in jenem Leib und der Seele, sondern als überall gegenwärtig; denn wenn er gemeint hätte, der Sohn Gottes wäre nur da, wo dessen sichtbarer Leib ist, wie hätte er sprechen können; er steht mitten unter euch, den ihr nicht kennet!"[1] Aber auch auf Jesu eigene Aeusserungen beruft sich O. hiefür; so auf diess Wort: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen,[1] „ein Wort, das den Sinn seiner Jünger aufwärts richten sollte, dass sie höher von dem Sohne Gottes dächten;" ferner auf die Verheissung: Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende.[1] „Das sage ich nicht, als wollte ich den Sohn Gottes von Jesus trennen; denn es ist ja Eins mit dem Logos-Gott der Leib und die Seele Jesu nach der Heilsökonomie geworden."[1] Darum aber, wie gesagt, „darf man sich die Fleischwerdung des Wortes Gottes nicht so vorstellen, als ob die ganze Majestät seiner Göttlichkeit in die Schranken eines so kleinen Körpers eingeschlossen wäre, so dass der ganze Logos und die Weisheit und die wesenhafte Wahrheit und das Leben vom Vater losgerissen, in die Enge eines menschlichen Körpers gefasst wäre und darüber hinaus nicht mehr wirkte. Man muss sich vor den beiden Abwegen hüten: weder darf man glauben, dass in Christo die Göttlichkeit (das Sein Gottes) mangelhaft gewesen sei, noch aber auch, dass (darum) irgend eine Abtrennung von dem göttlichen Wesen des Vaters, das allgegenwärtig ist, stattgefunden habe."[1] Aber auch eine Theilung dürfe man

[1] de princ. II. 6, 6.
[1] c. Cels. 2, 9; 7, 17.
[1] Joh. 1, 26. 27.
[1] c. Cels. 2, 9.
[1] Matth. 18, 20.
[1] Matth. 28, 20.
[1] ib.
[1] de princ. IV. 30.

sich nicht denken, etwa so, als ob „ein Theil der Gottheit des Logos in Christus gewesen wäre, der übrige aber sonst wo, oder auch überall. Das können nur Solche meinen, welche von der Natur eines unkörperlichen und unsichtbaren Wesens keinen Begriff haben; denn vom Unkörperlichen kann weder gesagt werden, dass es Theile habe, noch dass es sich zertrennen lasse; sondern es ist in Allem und durch Alles und über Allem, mit Ausschliessung aller räumlichen Begrenzung.“ (de princ. IV. 31.)

Ebenso wenig will O., so innig und unauflöslich er sich auch die Vereinigung des Logos mit der Seele und dem Leib Jesu denkt, diess so verstanden haben, „als wäre der sichtbare und in die Sinne fallende Leib Jesu Gott; und was sage ich: der Leib? nicht einmal die Seele, von der es heisst: meine Seele ist betrübt bis in den Tod.“ (c. Cels. 2, 9.) Denn so gewiss auch sei, „dass der unsterbliche Logos-Gott einen sterblichen Leib und eine menschliche Seele angenommen habe,“ (c. Cels. 4, 15.) so gewiss sei anderseits, „dass er darum sich nicht verändert habe, nicht ein anderer geworden sei,“ nicht Leib, nicht Seele. Und „indem der Logos wesentlich Logos bleibt, leidet er nichts von dem, was das Fleisch und die Seele leidet“ (ib.) (s. S. 113). Eben darum könne man auch nicht sagen, Gott sei geboren, oder habe gelitten, oder sei gestorben. Auch sagen das die h. Schriften der Christen nirgends; vielmehr „haben sie deutlich den, der Menschliches erlitt, auch als Menschen bezeichnet; und Jesus selbst, der es doch wohl am besten wusste, dass das, was sterben würde, ein Mensch sei, sagte zu denen, die ihm nachstellten: nun suchet ihr mich zu tödten, einen Menschen, der euch die Wahrheit sagte. (Joh. 8, 40.) Wenn aber in diesem Menschen etwas Göttliches war, und das war allerdings der Eingeborne Gottes, der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, der da sagte: Ich bin die Wahrheit, das Leben, die Thür, der Weg, ich das lebendige Wort, das vom Himmel herabkam, so verhält es sich mit diesem und dessen Natur und Wesen ganz anders als mit dem Menschen Jesus. Darum wird auch wohl kein Christ, auch der schlichteste nicht, je sagen, die Wahrheit, das Leben, das Brod vom Himmel

oder die Auferstehung sei gestorben." ' Man sieht: O. will in dem Gottmenschen den Gott und den Menschen, und was dem einen oder dem andern zukommt, begrifflich scharf getrennt wissen; wenigstens protestirt er gegen jede Vermenschlichung der Gottheit, die wohl eine menschliche Seele und durch sie und mit ihr einen Leib angenommen, und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem, Mensch geworden sei.' Er ist daher weit entfernt, eine Uebertragung der Eigenschaften der einen Natur auf die andere, eine communicatio idiomatum im Sinne der Concordienformel anzunehmen; dagegen eine Uebertragung der Namen, der Prädikate findet er bei dem innigen Zusammenhang der beiden Naturen nicht unstatthaft; nur dass darum solchen Bezeichnungen keine objective Geltung zuzuschreiben sei. „So wird denn auch die Seele Jesu, weil sie ganz in dem Gottessohn war oder weil sie ihn ganz in sich aufnahm, selbst mit dem Fleisch, das sie angenommen hatte, Sohn Gottes, Gotteskraft, Weisheit Christi und Gottes genannt; und umgekehrt heisst der Sohn Gottes, durch den Alles geschaffen ist, Jesus Christus und des Menschen Sohn. Auch heisst es von dem Sohne Gottes, er sei gestorben, versteht sich nach der Natur, welche allein des Todes fähig war. Ebenso wird Menschensohn genannt der, der in der Herrlichkeit des Vaters wiederkommen soll mit den h. Engeln. Und so wird in der ganzen Schrift sowohl die göttliche Natur mit menschlichen Namen belegt, als die menschliche mit göttlichen ausgezeichnet; denn mehr als von irgend einem andern Verhältniss gilt ja hier das Wort: sie werden Eins sein.'... Es ziemte dem, der nie und in keiner Art von dem Eingebornen getrennt war, mit dem Eingebornen gleich benannt und mit ihm (schliesslich) verherrlicht zu werden (s. Justin ad Mennam Patriarch).... Daher wird die Seele Jesu, weil sie Eins mit dem Sohne Gottes ist, auch mit dessen Namen bezeichnet und Jesus Christus genannt, durch den Alles geschaffen worden." ' Auch O. selbst bedient sich dieser Redeweise: der durch die Propheten geredet, den nennt er bald den Logos, bald Jesus;' und ein andermal sagt er, „Gott habe Jesus gesandt, der den Heilsrathschluss der Menschwerdung zwar jetzt erst aus weisen Grün-

'c. Cels. 7, 16.

'de princ. II. 6, 9.

'de princ. IV. 1, 31.

'c. Cels. 8, 54.

den verwirklicht, zu allen Zeiten aber dem Menschengeschlecht wohl gethan habe.“ 'c. Cels. 6, 78.

Allerdings liess es indessen O. bei dieser blos nominellen Uebertragung nicht bewenden. So sehr er auch gegen jede Vermenschlichung, Verendlichung, Entabsolutisirung des absoluten Gottes im Dogma der Menschwerdung protestirt, so geneigt ist er, wenigstens die menschliche Natur schliesslich verherrlicht, d. h. vergottet werden zu lassen, — ein Vergottungsprozess, der ihm seine Stadien hat, die durch die Auferstehung (s. S. 102) und Himmelfahrt bezeichnet sind, der aber auch schon während des Erdenlebens Jesu, z. B. auf dem Verklärungsberge (s. o.), seine prophetischen Anticipationen hatte. Er denkt sich J. Christum nach der Himmelfahrt wieder als reinen Logos-Gott, „der überall ist und Alles durchgeht, nicht mehr in der Erniedrigung, in der er um unsertwillen erschienen ist, d. h., nicht mehr in der Beschränktheit, die er in unserm Körper auf Erden unter den Menschen hatte, wornach man ihn als an einen bestimmten Ort gebunden denken müsste.“ 'de princ. II. 11, 6. Vielmehr denkt er sich die Seele und selbst den Leib Jesu nun ganz in das göttliche Wesen verwandelt. „Der sterbliche Leib und die menschliche Seele in ihm haben, wie wir überzeugt sind, in Folge nicht blos der Gemeinschaft mit ihm, dem Logos, sondern der Einigung und Vermischung das Höchste erlangt, sie haben an seiner Gottheit Theil genommen und sind in Gott übergegangen. Sollte aber Jemand sich daran stossen, dass wir auch von seinem Leibe diess sagen, so erinnere er sich nur an das von den Griechen Gesagte über die an und für sich qualitätlose Materie, welche daher alle Eigenschaften annehmen kann, die ihr der Schöpfer geben will, und oftmals die früheren ablegt und edlere und bessere annimmt. Was Wunder nun, wenn die Qualität des sterblichen Leibes Jesu nach der Vorsehung und dem Willen Gottes in eine ätherische und göttliche verwandelt wurde!... Oder wie sollte es sich nicht als möglich denken lassen, dass auch das Fleisch Jesu seine Qualität verändert habe in der Weise, dass es in der Aetherregion und in den noch höhern Räumen wohnen könnte!“ 'c. Cels. 3, 41. 42.

Zu einer völligen Ueberschau dieser christologischen Gnosis erübrigt noch der Nachweis, wie sich O. über den Leib Jesu geäussert, den er mit der Seele die menschliche Natur des Gottmenschen konstituiren lässt. Es sind diese Aeusserungen charakteristisch genug; nur dass sie nicht den geringsten Anspruch auf historischen Werth haben, wie überhaupt fast Alles, was die Kirchenväter über das Aeussere Jesu geschrieben haben; denn sie beruhen auf vorgefassten Meinungen und auf zum Theil höchst abenteuerlichen Interpretationen von Bibelstellen.

Im Allgemeinen kann man sagen, O. habe den Leib Jesu ganz in dasselbe Verhältniss zur Seele gesetzt, wie er sich das Verhältniss der Seele Jesu zum Logos gedacht hat. Demnach ist ihm der Leib Jesu im vollsten Sinne Ausdruck und Organ jener heiligen Seele. Es entspricht diess auch ganz seinem allgemeinen Prinzip, seiner Ansicht von dem Grundgesetz der göttlichen Gerechtigkeit, wornach die jedesmalige äussere Beschaffenheit durch die Würdigkeit des Innern bedingt ist. Oder „sollte nicht eine solche Seele, welche dem Menschengeschlechte von grösserem Segen sein sollte als alle andern Menschen, eines Leibes bedurft haben, der nicht nur herrlicher als alle andern Menschenleiber, sondern überhaupt als alle Leiber wäre?“ (c. Cels. 1, 32.) Somit „hatte der Leib, den diese Seele angenommen, einerseits ein Gemeinsames mit denen der andern Menschen, damit er mit ihnen verkehren könnte; anderseits aber wieder etwas ganz Besonderes und Vorzügliches, damit die Seele von der Sünde unbefleckt bleiben könnte.“ (c. Cels. 1, 33.) Es ist mit diesem Leibe ganz wie mit der Seele Jesu: er soll ein rein menschlicher sein und doch wieder ganz einzig in seiner Art. O. dachte sich daher den Leib Jesu als ohne jeden Makel, von vollkommener Schöne, die Reinheit der in ihm wohnenden Seele und die Herrlichkeit des mit dieser verbundenen Logos abstrahlend. Er berief sich dafür auf Psl. 45, 4. 5, besonders aber auf Matth. 17, 1 ff., die Verklärung Jesu auf dem Berge. (c. Cels. 6, 75. 76.) Wenn es nun gleichwohl von ihm heisse: er war ohne Gestalt noch Schöne, wie Jes. 53, 1—3 prophetisch so von ihm gesagt sei, so müsse man diess nur recht verstehen; um nämlich

die Herrlichkeit des Herrn zu schauen, habe es auch der rechten Augen bedurft; wer nun diese nicht gehabt, für den sei er ohne Gestalt und Schöne gewesen.' So half sich O.; er ging aber noch einen Schritt weiter. Er schreibt Jesu geradezu einen Leib zu, „der die Eigenschaft gehabt habe, sich je nach der Fähigkeit derer, die ihn sahen, und so wie es ihnen gut war, zu verändern und darum auch Jedem so erschien, wie er von ihm nicht anders geschaut werden konnte.“' So nur glaubte er den verschiedenen Aussagen der Schrift über die leibliche Erscheinungsweise Jesu gerecht zu werden; und seine Theorie von der unendlichen Wandelbarkeit der Materie sollte es begreiflich machen, „wenn der Leib Christi die Eigenschaft gehabt, dass man das eine Mal von ihm sagen konnte: er hatte weder Gestalt noch Schöne, und dann wieder eine so glänzende und herrliche, dass die drei Apostel, die mit ihm auf den Berg gestiegen waren, auf ihr Antlitz fielen.“' Im mystischen Sinn liessen sich übrigens, meint er, diese verschiedenen Erscheinungsweisen Jesu auch auf die Natur des göttlichen Logos deuten, „welche der Masse nicht so sich zeigt, wie denen, die ihm in die Höhe zu folgen im Stande sind.“' Mehr als einmal kommt O. darauf zurück, „dass Jesus, obwohl Eins (Eine Person) seiend, doch Mehreres gewesen sei für die geistige Anschauung, und nicht auf die gleiche Weise allen, die ihn sahen, erschienen sei;“' — eine Ausdrucksweise, in der das Aeussere und Innere, das Sinnliche und Geistige, das Subjective und das Objective zweideutig in einander gemischt ist. —

's. S. 112. 'c. Cels. 6, 77. 'ib. 'ib. 'c. Cels. 2, 64.

Dass nun aber, so gefasst, die Beschaffenheit des Leibes Christi eine andere als die der andern Menschen, dass sie keine wahrhaft menschliche mehr ist, liegt auf der Hand. Nicht minder doketisch ist die Auffassung der Seele Jesu als einer unsündlichen; denn wenn die Unsündlichkeit dieser Seele von O. erklärt werden will durch den Hinweis auf die Macht des freien Willens, diese allen Menschen gemeinsame Bedingung sittlicher Vollendung, wie kommt es, dass diese Seele allein unsündlich sein soll, wenn doch alle Seelen gleich frei sind? Entweder muss es auch noch an-

dere Seelen gegeben haben und geben können, die unsündlich sind, oder, wenn diess nicht, wie O. diess in der That behauptet, der nur dieser einzigen Seele die Sündlosigkeit zuschreibt, alle andern Menschenseelen aber für mehr oder weniger sündhaft und gefallen erklärt, so ist diese Seele Jesu mit ihrer einzigen Dignität keine wahrhaft menschliche mehr. So viel Mühe sich daher auch O. gegeben hat, in Jesu einen wahrhaften Menschen darzustellen, es ist ihm doch nicht gelungen, trotz aller seiner Protestationen gegen den Doketismus.' Es hat ihm aber auch nicht gelingen können, weil er den Menschen Jesus mit dem Logos-Gott verbinden und einen Gottmenschen konstruiren wollte. Um diess zu ermöglichen, glaubte er den Menschen Jesus so nahe als möglich an den Logos-Gott rücken und insbesondere die Seele Jesu, in der er das nothwendige Band der Einigung des Göttlichen und Menschlichen sah, als eine unsündliche und heilige darstellen zu sollen, die eben darum fähig wäre, Gott zu fassen und von ihm gefasst zu werden. Und so überwiegend ist dieses Interesse, das jenes andere, einen wahren Menschen zu konstruiren, nothwendig alteriren muss, dass er schliesslich den Leib und die Seele Jesu geradezu vergottet werden lässt. Wenn nun so O. weniger Bedenken getragen hat, das Menschliche über seine Sphäre hinaufzurücken, so hat er sich dagegen um so mehr gescheut, das Göttliche zu verendlichen. Man kann daher bei ihm auch nicht eigentlich von einer Menschwerdung Gottes reden; vielmehr ist es die reine Seele Jesu, welche Fleisch geworden, und mit dieser Fleisch gewordenen Seele hat sich dann der Logos vereinigt; in diesem Sinne nur kann von einer Fleischwerdung des Logos die Rede sein; er selbst ist, wie O. sagt, nur „gleichsam" Fleisch geworden, indem er sich mit der Fleisch gewordenen Seele vereinigte.' Aber wie steht es nun um die Einheit dieser Person, welche einerseits von der vollen menschlichen Seele, anderseits von dem göttlichen Logos, also von zwei bestimmten verschiedenen Subjecten konstituirt wird? Wie um das einheitliche Bewusstsein dieser Person, die wahrer

's. S. 113.

's. S. 111.

Mensch und doch wieder unendlicher Logos-Gott sein soll? Die Einheit, die O. herausbringt und durch Bilder zu veranschaulichen sucht, ist immer nur eine moralische; höher geht sie nicht; das im Feuer glühende Eisen nimmt zwar die Eigenschaften des Feuers an, hört darum aber nie und nimmer auf, Eisen zu sein; so ist auch die menschliche Seele Jesu zwar durch Liebe und unsündliches Wesen in Gott übergegangen, darum aber hört sie nicht auf im Gegensatz zu dem ungeschaffenen Gott, mit dem sie sich moralisch geeinigt, ein kreatürliches Fürsichsein zu haben und ein diesem entsprechendes Bewusstsein in der Sphäre des Physischen oder Metaphysischen; und ebenso hat zwar der Logos-Gott die heilige Seele Jesu sich geeinigt, darum aber hört er nicht auf, Logos-Gott zu sein und in unendlicher Weise überzugreifen über sein Sein in dieser Seele. Wenn daher das eine Mal Jesus sagt: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, so ist das die Seele in ihm, die das sagt, oder er sagt das aus dem Bewusstsein seiner Seele heraus; und wenn er ein ander Mal sagt: ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende, so sagt diess der Logos in ihm und durch ihn, oder er sagt diess aus dem Bewusstsein des Logos heraus; — eine Duplicität, die, da die beiden Seiten nicht sich deckende Grössen sind, eine volle Einheit der Person und des Bewusstseins ausschliesst, und der O. allerdings auch ein Ende macht, indem er schliesslich den Menschen Jesus vergottet werden lässt. Sein Schriftbeweis für diese Vergottung ist ein ganz einfacher. Die Erhöhung und Verherrlichung des Menschensohnes, von der Joh. 13, 31 die Rede, könne sich nicht auf den Logos beziehen, der nicht erhöht werden könne; „sie ist vielmehr diess, dass er, der Menschensohn, von nun an nicht mehr verschieden von dem Logos, sondern derselbe mit ihm ist.“ (In Joh. 32, 17.)

Wenn es nun O. nicht gelungen ist, das Problem eines Gottmenschen in dem specifischen Sinne dieses Wortes zu lösen, so war diess nur darum der Fall, weil das Problem in der That ein unlösbares ist. Wie sehr er mit demselben rang, das zeigt uns ein gründlicher Einblick in den betreffenden Abschnitt seiner Apologie gegen Celsus. Das Meiste

aber, was er dort vorbringt zur Abwehr und Rechtfertigung, reicht nicht weiter als ein Sein des Logos-Gottes in dem Menschen Jesus zu begründen nach Art der Einwohnung des göttlichen Logos in den Seelen der Propheten und anderer gottbegeisterter Männer, nur in noch herrlicherer Weise.' Das ist die einfachste Form des gottmenschlichen Ideals, das O. in sich trug; sie ist aber auch die einzig wahre und vollkommen zureichende; was bedarf es mehr als einer Seele, die allezeit in der Liebe Gottes brennt wie das Eisen im Feuer!

's. S. 106; 109.

Das Werk J. Christi.

Die Vereinigung, die in der Seele Jesu mit dem Logos-Gott stattgefunden, — sie soll mehr oder weniger in jeder Seele sich vollziehen, soll gleichsam ein Gemeingut der Menschheit werden. Das ist, auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht, die Anschauung des O. von der Heilserscheinung Christi, ihrem Zweck und ihrem Werk, ihrer Aufgabe, ihrer Arbeit und Frucht. Denn wenn an sich schon und ursprünglich alle Seelen geistige Wesen sind, so kann diess auch nur ihre Bestimmung und ihr Ziel sein. Damit aber diese Bestimmung sich verwirkliche, musste der Logos-Gott, nach dessen Bild die Geister geschaffen sind, an dem sie noch immer Theil haben, und der von je schon das in Allen wirkende Prinzip war, er selbst, der Logos, sich in der Totalität seines Wesens den vereinzelten, individuellen, abgefallenen Geistern offenbaren, um die zerstreuten Glieder an sich zu ziehen und zu sich zu erheben. Offenbaren aber konnte er sich ihnen, die nicht mehr reine Geister, sondern Seelen geworden sind, nicht, ohne sich zu ihnen herabzulassen; um den Menschen also zunächst menschlich nahe zu treten, musste er ein Mensch werden; Mensch aber konnte er nicht anders werden, als in einer reinen menschlichen Seele, die er mit sich vereinigte. So wesentlich es daher für das Heilswerk war, dass der Logos-Gott Mensch ward, so wesentlich war es auch, dass es eine Seele gab, die ihrer ursprünglichen Bestimmung unwandelbar getreu in Kraft eines starken heiligen Willens ein rechtes Organ für den Logos ward, Eine Seele wenigstens, in der als in ihrem Erstling die Seelenwelt und im Besonderen die Menschheit

ihre (Wieder-) Vereinigung mit Gott feiert, und mit der eine Bewegung anhebt, die sich auf alle andern Seelen erstrecken und sie zu der Einheit, aus welcher sie in den manigfaltigsten Abstufungen herausgefallen sind, zurückführen soll. „In der That von hier aus (von Jesu) hat die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur ihren Anfang genommen; es sollte die menschliche durch die Gemeinschaft mit dem Göttlicheren göttlich werden, nicht in Jesu allein, sondern auch in allen, die mit dem Glauben eine Lebensführung verbinden, wie sie Jesus gelehrt hat, die zu der Gemeinschaft und Freundschaft Gottes emporführt.“ 'c. Cels. 3, 28; Comm. in Joh. 1, 30.

Ganz entsprechend der Art, wie er sich die Person J. Christi denkt, fasst und beschreibt O. auch dessen Heilswerk. Wie ihm J. Christus zwar „Einer“ ist, dieser Eine aber sich ihm aus dem göttlichen Logos und einer menschlichen Seele bildet, so ist ihm auch das Heilswerk zwar ein einheitliches, aber doch wieder ein verschiedenartiges. Und zwar ist ihm diese Manigfaltigkeit und Verschiedenheit zunächst darin begründet, dass als Subject der Heilsthätigkeit bald der göttliche Logos, bald die menschliche Seele zu denken sei. „Des göttlichen Wesens Abglanz und Herrlichkeit ist mit und in einer heiligen menschgewordenen Seele, nämlich derjenigen Jesu in diess Erdenleben gekommen, um das Wort (den Logos) auszustreuen, das den, der es in seine Seele aufnimmt und bewahrt und pflegt, Gott, dem Herrn aller Dinge, zu eigen macht.“ 'c. Cels. 7, 17. Hier, wie in so vielen andern Stellen, ist es der menschgewordene Logos-Gott, der von O. als das Subject der Heilsthätigkeit bezeichnet wird, und als diese Thätigkeit selbst, den Logos-Samen, den logischen Samen auszusäen, d. h. in den Menschenseelen das erstorbene, gebundene Bewusstsein ihrer ursprünglichen logischen Natur, ihrer Geistigkeit, das Gefühl ihrer Gottverwandtschaft, das Bedürfniss nach Gottgemeinschaft zu wecken, zu befreien, zu beleben, zu befriedigen. Und eine solche Macht, sagt O., habe diesem Werke, das dem innern Zuge der gottverwandten Natur in den Menschenseelen entsprochen, inne gewohnt, „dass der Säemann nicht mehr nach der Weise der früheren Oekonomie des Gebrauchs der

Geisseln, Fesseln und Strafmittel, um die Menschen zu bessern, bedurfte; es reichte die Lehre hin; der Säemann ging nur aus zu säen, um sein Wort (den Logos) überall auszubreiten.“' Wie hier in der gottmenschlichen Erscheinung und Wirksamkeit das, was in ihr zunächst als Werk des Gott-Menschen, des Gottes im Menschen erscheint, von O. herausgehoben wird, ebenso hebt er an andern Orten wieder das hervor, was in ihr zunächst als das Werk des Gott-Menschen, des in Gott ruhenden und mit ihm verbundenen Menschen zu denken ist, der sein Gottesbewusstsein menschlich, in einem menschlichen Leben handelnd, leidend und sterbend ausgewirkt hat und so der Menschheit für Leben und Sterben ein unvergängliches Vorbild geworden ist. „Man kann wohl sagen: Alles, was von Jesu berichtet wird, ist, als von der Gottheit in ihm gewirkt und gethan, heilig und ist in keiner Weise im Widerspruch mit unsern reinsten Begriffen von dem Göttlichen; allerdings aber, sofern er ein Mensch war, mehr zwar als jeder andere Mensch ausgestattet mit der höchsten Theilnahme an dem Logos und der Weisheit, hat er auch, doch wie ein Weiser und Vollkommener, gelitten, was immer einer leiden musste, der für das ganze Menschengeschlecht oder auch für alle vernünftigen Wesen Alles that, sich Allem unterzog. Es ist daher auch nichts Ungereimtes, dass dieser Mensch auch gestorben und in seinem Tod ein vorbildliches Muster eines rechten Sterbens, eines Sterbens für die Frömmigkeit geworden ist.“' In zusammenfassender Weise drückt sich O. auch einmal so aus, der Sohn Gottes sei gekommen, „um die verfallene Zucht des Regierens wie des Gehorsams wieder herzustellen;“ er habe diess aber nicht können, ohne zuvor in sich selbst zu erfüllen, was er von Andern erfüllt wissen wollte.' Wir können diese Worte nur so deuten, dass J. Christus ein Reformator der Disciplin der Welt war, indem er ihr in seinem Leben das Bild einer vollkommenen Lebensführung gab, sofern das Hegemonische, das Bestimmende, Leitende in ihm der Logos, der Geist, die Vernunft war, die Seele mit dem Leib aber das unbedingt willige und gehorsame Organ.

Diess Heilswirken Jesu, wie es von O. im Vorstehenden

'c. Cels. 4, 9.

'c. Cels. 7, 17.

'de princ. III. 5, 6.

dargestellt wurde als absolute Religion und Moral, ist ihm eben darum zugleich auch ein solches, das auf alle Menschen sich erstrecken, die ganze Menschheit umschliessen soll. Als absolutes ist es auch ein universales. In diesem universalen Charakter des Christenthums ist ihm aber nicht blos das enthalten, dass es für die ganze Welt bestimmt sei, sondern auch, dass die ganze Menschheit, d. h. die verschiedensten Menschen auf ihren verschiedenen geistigen Standpunkten vom niedrigsten bis zum höchsten in ihm das finden, was ihnen Noth thut zu ihrer sittlich-religiösen Erneuerung und Kräftigung, dass es Jedem das Brod des Lebens bietet, dessen er bedarf. Es ist diess eine Grundanschauung des O. vom Christenthum; in seiner Apologie gegen Celsus' hat er sie mit viel Beredsamkeit durchgeführt. Sie bildet auch den Hintergrund und Ausgangspunkt für das, was er von der Pistis, d. h. dem gemeinen Kirchenglauben, dem vulgären Christenthum, und der Gnosis, d. h. der höhern, geistigen, der adäquaten Auffassung des Christenthums nach seinem wahren Wesen, was er von der spirituellen und von der buchstäblichen Deutung und Erklärung der Schrift sagt.

's. S. 142 ff.

Dass nun das Christenthum so verschiedene Auffassungen erleidet, dafür, sollte man meinen, läge doch wohl der allernächste Erklärungsgrund in den verschiedenen Individualitäten, Bildungsstufen, Stimmungen und Bedürfnissen der verschiedenen Menschen, in denen sich das eine und selbe Christenthum reflektirt. Es genügt aber diess O. noch lange nicht; er verbindet mit diesem subjectiven Grunde noch einen objectiven: er geht auf Jesus Christus selbst zurück, „welcher dem ganzen Menschengeschlecht aufleuchtete und den Weg der Frömmigkeit, die wahre Religion verkündete und, so viel an ihm, von seinen Mysterien Keinen ausschloss, Keinen ohne Theilnahme liess, sondern in überfliessender Menschenliebe den Einen, den Gebildetern, eine Gotteslehre, die stark genug ist, die Seele von diesen irdischen Dingen zu erheben, mittheilte, aber auch zu den untergeordneten Fähigkeiten ungebildeter Männer, einfältiger Frauen und Sklaven sich herabliess, kurz auch zu denen, denen von

Niemand sonst als von Jesu geholfen ward zu einem so viel ihnen möglich besseren Leben in Unterweisungen und Lehren von Gott, wie sie sie zu fassen vermochten."[1] Doch nicht etwa nur diese Lehrweise muss ihm für seine Ansicht einstehen, sondern die ganze Erscheinungs- und Wirkensweise Jesu Christi, der, in seiner Person Gott und Mensch, bald mehr den Menschen, bald mehr den Gott in ihm herausgekehrt habe je nach der Fähigkeit derer, mit denen er gerade umgegangen. Haben wir ihn doch sagen hören vom Worte, „es habe verschiedene Gestalten und Erscheinungsformen gehabt und sich den Verschiedenen verschieden, Jedem nach seiner Fähigkeit, zu erkennen gegeben;"[2] und sogar vom Leibe Jesu, „er habe die Eigenschaft gehabt, sich je nach der Fähigkeit derer, die ihn sahen, zu verändern."[3] Wie Irenäus, um das durch Christus der Menschheit mitgetheilte Prinzip eines neuen Lebens als ein die ganze menschliche Natur umfassendes, universales darzustellen, das besonders betont, dass Christus alle Altersstufen des menschlichen Lebens durchlaufen habe,[4] so lässt O. den menschgewordenen Logos in den verschiedensten Gestalten und Offenbarungsformen erscheinen, um der vielfach gegliederten und gestalteten Menschheit um so vielseitigere Anknüpfungspunkte zu bieten. Auf diese Weise, meint er, „sei der Erlöser in einem noch viel göttlicheren Sinne als Paulus Allen Alles geworden, um Alle zu gewinnen, zu vollenden."[5] Und allerdings entspricht diese Anschauung von der Wirkensweise des menschgewordenen Logos ganz derjenigen des Logos an sich; mit ihr hat aber, wie wir ebenfalls schon gezeigt haben, O. allen Boden einer festen Wirklichkeit und Geschichtlichkeit verlassen und sich auf das Gebiet eines phantastischen Doketismus begeben.

Universal ist ihm aber die Heilserscheinung und das Heilswirken Jesu auch noch in dem weiteren Sinne, dass es auf den g a n z e n Menschen gerichtet sei, ihn ganz erfassen, d. h. stufenweise vergeistigen, vom Aeusserlichen zum Innerlichen erheben wolle. Und dem eben entspreche die Person J. Christi, sofern er Gottmensch sei, d. h. das

[1] c. Cels. 7, 41.
[2] s. S. 111.
[3] s. S. 112.
[4] vrgl. I. 1, S. 538.
[5] de princ. IV. 31; In Joh. 20, 28.

Eine wie das Andere: Gottmensch und Gottmensch; der eine führe zu dem andern. Es ist diess ein Lieblingsgedanke des O., dem wir in seiner Apologie gegen Celsus, in seinen Commentaren wie in seiner Schrift „über die Prinzipien" begegnen. Wir kennen bereits jene merkwürdige Aeusserung, „dass das Wort, indem es sich zu denen, die nicht vermochten, seine Herrlichkeit und den Glanz seiner Gottheit zu schauen, herabliess, gleichsam Fleisch geworden sei und leiblich gesprochen habe, bis diejenigen, die ihn als solchen aufnahmen, von ihm bald so in die Höhe gezogen wurden, dass sie auch seine wahre und eigentliche Gestalt zu schauen vermochten." 'c. Cels. 4, 15.' Ganz ähnlich sagt er ein ander Mal in derselben Apologie: „Wer anders vermag die Seele des Menschen selig zu machen und zu dem allerhöchsten Gotte zu führen als der Logos-Gott? Dieser, im Anfang bei Gott, ist um derer willen, die mit dem Leibe verbunden, ja selbst Fleisch sind, Fleisch geworden, damit er von denen, die nicht vermochten ihn zu schauen, sofern er Logos und bei Gott und Gott war, erfasst werden könnte. Leiblich nun redend und wie Fleisch predigend ruft er diejenigen, die Fleisch sind, zu sich, um sie zunächst dem Logos, der Fleisch geworden, ähnlich zu machen, und sodann sie soweit zu erheben, dass sie ihn nun auch schauen in seinem Ansichsein, ehe er Fleisch ward, so dass sie, weiter gefördert und aufsteigend von der Erscheinung im Fleisch, die nur eine einleitende Bedeutung hat, ausrufen: Ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleische, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. '2 Cor. 5, 16.' Der Logos wurde also Fleisch und Fleisch werdend wohnete er in uns, nicht ausser uns; einmal nun aber wohnend und seiend in uns, blieb er nicht bei seiner ersten Gestalt und Erscheinungsform, sondern uns hinauf hebend auf den hohen Berg, den geistigen, zeigt er uns auch seine glorreiche Gestalt und den Glanz seines Gewandes, und nicht von ihm allein nur, sondern auch von den mit ihm in der Verklärung erschienenen Moses und Elias, d. h. die Herrlichkeit des geistigen Gesetzes und der Prophetie, die nach der Menschwerdung des Wortes nicht gestorben, sondern mit in den Himmel aufgenommen wurde." 'c. Cels. 6, 68.' Aehnlich sagt O. in

seinem Commentar über Johannes:[1] „Wie am Tempel Stufen waren, durch die man zum Allerheiligsten aufstieg, so bildet der Eingeborne vom Vater alle unsere Stufen, die wir durchgehen; und wie er unten die erste Stufe ist und dann wieder die nächste höhere, so ist er auch alle übrigen Stufen; seine Menschheit ist gleichsam die unterste; durch sie erheben wir uns weiter zu seinen übrigen Eigenschaften, den ganzen Stufengang aufwärts, so dass wir mit ihm und durch ihn die gesammte Stufenfolge der höheren Wesen, die er alle selbst darstellt, durchwandern, bis wir zu jener Höhe gelangen, wo Wissen und Sein, Erkennen und Leben Eins wird, wie diess bei ihm der Fall war." Und in der Schrift über die Prinzipien: „Der Logos, die Weisheit ist den Schwachen ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen; und weil er ein Schwacher geworden, darum heisst es von ihm: Ob er wohl gekreuzigt ist in Schwachheit, ist er doch in der Kraft Gottes.[2] Ebenso erklärt Paulus den Corinthern, die schwach waren, er wisse nichts als Jesum, den Gekreuzigten."[3] Was O. hier ausspricht, ist ohne Zweifel ächt gnostisch: dieser pädagogische Stufengang von der Fleischwerdung des Logos und durch dieselbe zu dem Logos an sich! Aber hier bricht doch auch diese Gnosis mit ihrer vermeintlichen Spiritualität, ihrer steten Entgegensetzung von Fleisch und Geist, Aeusserlichem und Innerlichem in ihrer ganzen Einseitigkeit durch. Oder was soll man dazu sagen, wenn das Wirkliche und Geschichtliche, das wahrhaft Menschliche und Sittliche zu der Bedeutung eines Aeusserlichen, noch nicht Geistigen, einer blosen Handhabe für's Geistige herabgedrückt, und wenn gerade auch der Tod Jesu, diese höchste sittliche That, unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird! Aber das ist eben das Ungesunde einer solchen Gnosis, das übrigens der Dogmatismus mit ihr theilt, dass in ihr der Sinn für das Einfache, Naturgemässe, Menschlich-Wahre und Schöne mehr oder weniger Noth leidet, um nicht zu sagen verloren geht, dass menschliche Vorgänge und Geschichten nicht als solche, nicht von diesem ihrem Gesichtspunkte aus, von dem sie allein aus aufgefasst und beurtheilt werden wollen, aufgefasst werden, sondern

[1] In Joh. 19, 1; 2, 12.
[2] 2 Cor. 13, 4.
[3] 1 Cor. 2, 2; de princ. IV. 1, 31.

von einem andern ihnen fremden, einem sog. höhern. Nicht dass O. nicht auch ein Verständniss gehabt hätte für die sittliche Dignität, die Jesus im Leben und Sterben bekundete; aber das ist ihm doch nur ein Menschliches, d. h. untergeordnetes gegen das Göttliche, gegen das Werk und die Offenbarung des Logos in Jesu. Wie hoch man indessen auch von diesem Logos-Werk denken mag, oder, aus dem Idiom der alexandrinischen Gnosis in die gewöhnliche Sprache übersetzt, wie hoch man auch das Gottesbewusstsein und das Gefühl der Gotteskindschaft und Gemeinschaft anschlagen mag, das in Jesu so innig und lebendig das Auge aufgeschlagen hat wie nie zuvor in einer Menschenseele, und durch ihn der Menschheit aufleuchtete, — es wäre doch kein volles und bewährtes, wenn es sich nicht in einem Menschenleben bethätigt hätte. O. selbst hat sich dieser Einsicht nicht verschlossen.

Ebenfalls in diesem Universalismus, der den ganzen Menschen umfasst, ist es begründet, wenn O. das Heilswerk mit der Idee der Vollendung des Menschen zusammenfallen lässt, die weit über dieses Erdenleben hinausgreift (s. Eschatologie). Es gehört wohl auch dieser gleichen Universalitäts-Tendenz an, wenn er „die Seele Jesu, nachdem sie aus ihrem Leibe geschieden, den (ebenfalls) aus ihren Leibern geschiedenen Seelen predigen lässt, um diejenigen von ihnen zu sich zu bekehren, die dazu geneigt wären, oder die er als die geeignetern erkannte aus Gründen, die nur er wusste.“ (c. Cels. 2, 43.)

Uebrigens da als das Subject des Heilswerkes ganz besonders der in Jesu erschienene Logos-Gott von O. gedacht ist, so ist, sofern dieser Logos eine Beziehung nicht blos auf die Menschheit, sondern auf das gesammte Reich der vernünftigen Wesen hat, klar, dass auch das Heilswerk desselben als universelles im weitesten Sinne, hinausgreifend über die Grenzen der Menschheit von O. gefasst wird, da auch die andern vernünftigen Wesen, mehr oder weniger sündig wie sie sind, gleich den Menschenseelen es bedürfen, wieder gebracht zu werden. „Es wäre in der That ungereimt, zu sagen, nur für die menschlichen Sün-

den habe er den Tod geschmeckt, nicht aber auch noch ausser dem Menschen für die andern doch ebenfalls mit Sünde behafteten Wesen, wie z. B. die Gestirne, von denen keines rein ist vor Gott, wie in Hiob 25, 5 zu lesen."' O. beruft sich dafür auf Col. 1, 20; Hebr. 2, 9. Nur darüber spricht er sich schwankend aus, ob diese Universalität des Heilswerkes des Logos als eine Wirkung seiner Erscheinung auf Erden, seines menschlichen Lebens und Sterbens zu denken sei, oder aber, ob sie sich für die übrigen vernünftigen Wesen wieder besonders zu vollziehen gehabt, analog der Art wie für die Menschen auf Erden. Das eine Mal sagt er, „so gross sei die Kraft des Kreuzes Christi und seines Todes, dass sie zur Heilung und Genesung nicht blos des Menschengeschlechtes, sondern auch der himmlischen Mächte ausreiche."' Das andere Mal, und diess scheint das Konsequentere, erklärt er ausdrücklich, wie den Menschen ein Mensch, so sei der Logos den Engeln ein Engel geworden.' „Und will man so weit gehen, dass man fragt, ob er dort wohl auch einem Leiden sich unterzogen habe, so möchte es zwar gewagt erscheinen, so etwas auch von den himmlischen Orten anzunehmen. Wenn jedoch dort auch sündige Geister sind, und wenn wir uns nicht scheuen zu bekennen, dass er hienieden gekreuzigt worden sei, um aufzuheben, was er durch sein Leiden aufgehoben hat, so dürfen wir kein Bedenken tragen, etwas Aehnliches auch für dort anzunehmen zur Vollendung des ganzen Weltlaufs."'

'Com. in Joh. 1, 40.

'Hom. in Rom. 5, 10; in Num. 24, 1; in Levit. 4, 4.

'In Joh. 1, 34.

'de princ. IV. 25; Justin. epist. ad Mennam Patriarch. Constant.

Wenn O. so den Logos in die manigfaltigen Erscheinungsformen, in welche der an sich und ursprünglich einheitliche Geist auseinandergegangen ist und sich individualisirt hat, eingehen lässt, um im weitesten, allgemeinsten Sinne Allen Alles zu werden und Alle zu gewinnen, wenn er ihn so nicht blos Mensch, sondern Engel werden lässt, wenn er ihn aber auch als Mensch noch verschieden erscheinen und sich darstellen lässt, so entspricht diess ganz seiner Grundanschauung vom Logos als dem allgemeinen Prinzip wie des Ausgangs der vernünftigen Geschöpfe, ihrer idealen Einheit, ihrer Wahrheit, ihres Lebens, so auch ihres Eingangs, ihrer Zurückführung und Wiederbringung, oder als dem

grossen Hohenpriester des Universums. Dass aber so der Begriff des Logos unmerklich in den der allgemeinen objectiven Vernunft übergeht, und sein Heilswerk in denjenigen der Macht und Arbeit dieser Vernunft an und in den einzelnen vernünftigen Subjecten, in denen sie sich individualisirt, dass somit der geschichtliche Begriff Jesu Christi und seines Heilswerkes alterirt und zu einem fast verschwindenden Moment wird und zwar gerade in dem Maasse, als ihm der Begriff des Logos und des Logos-Werkes, d. h. der anziehenden Macht der allgemeinen Vernunft substituirt wird, ist gewiss; gewiss ist aber auch, dass O. selbst kein Bewusstsein darum hatte, dass ihm vielmehr sein Jesus und sein Logos so ineinanderflossen, dass er sich den einen nicht mehr ohne den andern denken konnte.

Wie O. im Bisherigen das Heilswerk dargestellt hat, erscheint es als ein solches, das sich an und in den Subjecten, deren Heil es bezweckt, zunächst also in den Menschen vollzieht als deren höchstes sittliches und religiöses Leben. Nun aber begegnen wir auch noch einer andern Betrachtungsweise des Heilswerkes in den Schriften des O., wornach dasselbe ausser den Menschen fällt, wenn auch für ihn und zu seinem Besten.

Wir sahen, wie O. das menschliche Leben in einen Zusammenhang mit guten und bösen Geistern stellt, die hemmend und fördernd auf dasselbe einwirken. Nicht dass diess eine ihm eigenthümliche Ansicht gewesen wäre, wir finden sie auch bei Irenäus, Tertullian und Cyprian; aber seine Gnosis bewegt sich mit Vorliebe in diesen Anschauungen, die eine lediglich mythisch transzendente Welt zum Gegenstand haben. Dem entspricht es nun, wenn er auch das Leben und das Heilswerk J. Christi von dieser Seite betrachtet. Unter diesen Gesichtspunkt gestellt erscheint ihm jenes als ein Kampf mit der Dämonenwelt und ihrem Fürsten, dem Teufel, und schliesslich als Sieg über denselben, dieses aber als Erlösung und Befreiung von der Gewalt dieser feindlichen Mächte, denen wir verfallen waren. Allerdings ist nun das Heilswerk Jesu insofern auch ein versöhnendes und erlösendes, als es den Menschen von Allem, was zwischen ihn und

sein besseres Selbst, zwischen ihn und seinen Gott (sein Gottesbewusstsein) hemmend tritt, befreit und erlöst; und es geschieht diess eben in Kraft des höheren sittlich-religiösen Bewusstseins und Lebens, das in Jesu sich geoffenbart und durch ihn der Welt sich eingepflanzt hat. Es ist diess wesentlich dasselbe, was O. als die geistige Arbeit des Logos an den Menschenseelen beschreibt. Nichtsdestoweniger spricht er auch noch von einem Erlösungswerk in jenem besonderen mythischen Sinne, wie es ihm auch nicht eingefallen ist, jene dem Menschen feindlichen Mächte und Gewalten aus den mythischen Regionen einer unsichtbaren Welt in die innere Welt des Subjectes selbst zu versetzen als dessen eigene sich manigfach bekämpfende Triebe, Kräfte und Richtungen, von denen er doch sonst auch zu sagen weiss. Einen eigentlichen Sinn und eine wahrhaft geschichtliche Bedeutung gewinnt daher das Erlösungswerk, wie es von O. gefasst wird, erst dann, wenn wir uns erinnern, wie in der Meinung der damaligen Christen hinter dem an sich nichtigen Heidengötterthum die reale Macht des Dämonenthums steckte; wie nach der Ansicht des O. und seiner christlichen Zeitgenossen die Dämonen eben darum in einem steten Kampf gegen das Christenthum als das Reich des wahren Gottes begriffen sind; wie alles, was dem Christenthum nachtheilig ist, als ein Sieg der Dämonen, alles, was es fördert und zur allgemeinen Anerkennung bringt, als eine Niederlage derselben anzusehen ist. Wenn nun dieser Kampf der höhern und der niedern Religion, des Monotheismus und des Polytheismus, dieser beiden geistigen Mächte in der damaligen Zeit, und die Superiorität der einen über die andere, die sich im Bewusstsein der Welt immer mehr und mehr Bahn brach, zu einem Kampf der Anhänger des wahren Gottes mit den Dämonen und zu einem Siege über diese letzteren gemacht wurde, was war natürlicher als diese Anschauung zurückzuführen und überzutragen auf den, von dem diese neue Religion und der Sturz der alten principiell ausging! „Jesus war es, der, nicht blos mit Weisheit, sondern auch mit einem göttlichen Antheil ausgerüstet, den Dienst der Dämonen auf Erden stürzte, die in der Art der mythischen Giganten und

Titanen die Menschen von der wahren Gotteserkenntniss abzogen; und ohne sich um ihre Nachstellungen, denen besonders die Bessern ausgesetzt sind, zu kümmern, gab er Lebensgesetze, deren Befolgung den Menschen wahrhaft glücklich macht." ' c. Cels. 4, 32.

Ganz besonders ist es der Tod Jesu, den O. mit der darauf folgenden Auferstehung unter diesen Gesichtspunkt eines Kampfes mit der Dämonenwelt und ihrem Fürsten, dem Teufel, und schliesslich eines Sieges über sie zu stellen liebt. „Es ist doch wohl nichts so Ungereimtes, wenn wir sagen, dass der Tod Jesu nicht blos das Bild eines religiösen Sterbens uns gebe, sondern auch Grund und Ursache des sich immer unaufhaltsamer vollziehenden Sturzes des Teufels sei, der die ganze Erde beherrschte. Dass aber dieser gestürzt sei, das beweisen die Tausende und Tausende, welche seit der Erscheinung Jesu und um seinetwillen aller Orten sich der Herrschaft der Dämonen entziehen und aus Dank dafür, dass sie von dieser Knechtschaft befreit worden, sich dem wahren Gott weihen und einem so viel ihnen möglich reineren Gottesdienst." ' c. Cels. 7, 17.

O. lässt es aber bei diesem „dass" nicht bewenden; er versucht es auch, das „wie" begreiflich zu machen und sagt uns, wie man es sich zu denken habe, dass der Tod Jesu das Ende der Herrschaft des Teufels bewirkte. Doch bleibt er sich hiebei nicht gleich; man findet darüber in seinen Schriften verschiedene Vorstellungen.

Das eine Mal ist es die Idee des Opfertodes und der Macht, die in einem solchen liege, und die gegen die Macht und Wirkung der bösen Geister gleichsam ein Gegengewicht, eine Gegenmacht, eine Gegenwirkung bilde, wovon er ausgeht. Um diess anschaulicher zu machen, erinnert er an den selbst in der Heidenwelt herrschenden Glauben, dass eine Befreiung von schweren öffentlichen Kalamitäten dadurch möglich und erhältlich sei, dass einzelne Unschuldige sich für das gemeine Beste dahin geben;' dadurch glaubten die Heiden den Zorn der beleidigten Gottheit zu sühnen, die jene Unglücksfälle gesandt. Diess Letztere kann O. freilich nicht zugeben. Was den Heiden der Zorn der beleidigten Götter ist, deren Süh- ' in Joh. 28, 14.

nung einen freiwilligen Opfertod erheische, daraus macht er Wirkungen der Dämonen, von denen er die öffentlichen Unglücksfälle ableitet. Diesen bösen Einwirkungen ein Ende machen heisst ihm den Unglücksfällen ein Ende machen und umgekehrt. Wenn nun diese Macht und Wirkung der Dämonen neutralisirt und aufgehoben werde durch die Selbstaufopferung eines Schuldlosen, etwa wie wenn einem giftigen Thier der Giftzahn ausgebrochen oder es durch Beschwörung unschädlich gemacht werde,' wenn so „aus dem Tode frommer Märtyrer durch eine geheimnissvolle Macht Segen und Heil auf Tausende spriesst," wie sollte diess nicht in höchstem Maasse von dem Tode Jesu, von der Hingabe seiner völlig sündlosen Seele gelten!

'In Joh. 6, 36.

Andere Male ist es nicht die Idee einer Gegenwirkung, d. h. eines Opfertodes, sondern einer Gegengabe, d. h. eines Aequivalents, die Vorstellung eines Lösegeldes, wovon O. ausgeht, wenn er den Tod Jesu als einen die Welt erlösenden darstellen will. Vorausgesetzt ist auch hier, dass die Menschen sich in der Gewalt des Teufels befinden, und derselbe eine Herrschaft über sie habe, aber zugleich auch, dass diese Herrschaft, weil eine durch die Sünden der Menschen verschuldete, keine unrechtmässige sei. „Gottes zwar sind wir Alle, sofern wir seine Geschöpfe sind; Knechte des Teufels aber sind wir geworden, sofern wir uns durch unsere Sünden ihm verkauft haben."' Wenn so der Teufel ein Recht auf die Menschen erlangt hat, so konnten sie aus dieser Knechtschaft rechtlich nicht frei werden als durch ein Aequivalent oder Lösegeld. Als dieses Aequivalent nun bezeichnet O. bald das Blut Jesu, „das so kostbar sei, dass es für den Loskauf Aller hinreichte",' bald, als ob beides identische Begriffe wären, die reine Seele Jesu. Hier, wie man sieht, ist es nicht mehr mit Macht, wie dort, nicht mehr in Kraft eines Sieges, dass uns O. von dem Regiment des Teufels befreit werden lässt, sondern in Kraft eines Lösegeldes, also in Folge eines Vertrags mit dem Teufel, „der dasselbe forderte als Bedingung, dass er die, welche er in seiner Gewalt hatte, frei liess."'

Hom. in Exod. 6, 9.

'In ep. ad Rom. 2, 13.

'ib.

So wäre denn nun zwar die Menschheit erlöst, aber — um den Preis der Seele und des Blutes Jesu. Wie nun? Sollte der Teufel diese Seele, die er als Lösegeld verlangt und erhalten, auch behalten können? Unerträglicher, unmöglicher Gedanke!

Ihre eigentliche Spitze hat daher diese Erlösungstheorie darin, dass derselbe Tod Jesu, in dem der Teufel einen Triumph feiert, sich in Wahrheit als einen Triumph über denselben erweist. Unter welchem Gesichtspunkt auch O. den Tod Jesu im Verhältniss zum Teufel betrachten mag, immer lässt er ihn doch schliesslich in das gerade Gegentheil von dem umschlagen, was der Teufel durch ihn zu gewinnen meinte. Der Teufel selbst, indem er seine eigenen Zwecke verfolgt und einen vermeintlichen Sieg erlangt, wird das bewusstlose Werkzeug der eigenen Vernichtung. Und dass die h. Schriften Jesum auferstehen lassen, das bot die Möglichkeit eines solchen Abschlusses; denn wie es eine Zeitvorstellung war, Herrschaft des Teufels und Tod zusammen zu stellen, so nahe lag es anderseits, in der Auferstehung einen Sieg über den Teufel zu sehen.

Am anschaulichsten hat O. diess entwickelt, wenn er den Tod Jesu von Seite des Teufels als einen durch teuflische Machinationen und Insinuationen bewirkten darstellt, was ihm aber nicht ausschliesst, dass derselbe von Seiten Gottes ein zum Heile der Menschheit bestimmter, von Seiten Jesu selbst ein freiwillig übernommener Opfertod war. „Wenn Gott Jesum hingegeben hat, so geschah das aus Erbarmen für das menschliche Geschlecht;' die andern aber brachten ihn in böser Absicht in den Tod, wie eben jeder gesinnt war, Judas aus Habsucht, die Priester aus Neid, der Teufel aus Furcht, es möchte das Menschengeschlecht durch die Lehre Jesu seiner Gewalt entrissen werden, nicht bedenkend, dass diess noch in höherem Grade geschehen sollte durch den Tod Jesu als durch dessen Lehre und Wunder; denn gekreuzigt sollte dieser werden, um die Fürstenthümer und Gewalten auszuziehen und sie öffentlich zum Schauspiel zu zeigen und am Kreuzesholz über sie zu triumphiren."' Aber „diese Weisheit Gottes im Geheimniss, die verborgene, hat

'Röm. 8, 32.

'Col. 2,15; Com. in Matth. 35, 75.

keiner der Obersten dieser Welt,' d. h. keiner der Dämonen erkannt; und darum brachten sie ihn, so weit es bei ihnen stand, in den Tod, damit sein Feind, der Tod, ihn in seine Gewalt bekäme und behielte in derselben Weise, wie alle, die in Adam sterben."' Arge Täuschung! „Das Kreuz war jenes Netz,' worin der Teufel in seiner Selbstverblendung sich verfing; denn sonst hätte er nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt.... Darum hat der Vater seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns Alle dahingegeben, damit diejenigen, die ihn überkamen (die Dämonen) und dann in die Hände der Menschen überlieferten, von dem, der in den Himmeln ist, verlacht und von dem Herrn verspottet würden, als die zur Zerstörung ihrer eigenen Herrschaft, ohne dass sie es ahnten, vom Vater den Sohn empfingen, der am dritten Tage auferweckt wurde, nachdem er seinen Feind, den Tod, abgethan hatte."'

'1 Cor. 2, 8.
'Comm. in Matth. 13, 8.
'Psl. 35, 8.
'In Matth. 13, 9.

In dieser Auffassung des Heilswerkes Jesu Christi als Erlösung aus der Gewalt des Teufels ist O. nur den dogmatischen Zeitvorstellungen gefolgt, wie wir sie schon bei Irenäus I. 1, S. 547 angetroffen haben; neu ist dagegen die Anschauung des Blutes Christi als einer Loskaufsumme, wobei eine Art Vertrag zwischen Gott und dem Teufel vorausgesetzt wird, sowie der Gedanke einer Ueberlistung, oder vielmehr einer Selbsttäuschung, Selbstverblendung des Teufels. Doch ist diese letztere Vorstellung neu nur in der kirchlichen Dogmatik, nicht in der häretisch-gnostischen, zumal nicht in der marcionitischen, die ihren Demiurg ganz auf dieselbe Weise wie O. die Dämonen dem Erlöser nach dem Leben trachten und nicht ruhen lässt, bis er gekreuzigt ist, und auch aus ähnlichen Motiven, sofern der Demiurg erkennt, dass durch diesen Gesandten des guten Gottes sein „Gesetz" (das alttestamentliche) aufgelöst werde, gerade wie bei O. die Dämonenheidengötter in Bezug auf das Heidenthum, den Polytheismus, die aber schliesslich ihren Demiurg sich arg täuschen lässt, sofern er nicht sieht, dass dieser Tod des Erlösers das Heil der Welt ist.

Uebrigens finden sich diese Ausführungen des O. nicht

in der gnostischen Schrift „über die Prinzipien“, sondern nur in den Kommentaren da, wo die Schrifterklärung darauf führte. Es liesse sich daher fragen, ob sie überhaupt in die Gnosis des O. gehören, oder ob sie nicht vielmehr von ihm als Vorstellungen angesehen wurden, die der niederen Stufe des gemeinen kirchlichen Glaubens angehören und nur in diesem Sinne von ihm mit herangezogen und erörtert wurden. Jedenfalls ist in ihnen nicht das Wesentliche, die charakteristische Eigenthümlichkeit der origenistischen Idee vom Heilswerk zu suchen, die vielmehr, was die menschliche Seele Jesu betrifft, in dessen reinem Lebensbild, darin er der Welt vorleuchtet, d. h., in der Kräftigung unseres sittlichen Bewusstseins, und was den in dieser Seele erschienenen Logos, den Gott in Jesus betrifft, in der Weckung, Belebung und Ausbildung des gottverwandten Zuges im Menschen, d. h. unseres religiösen Bewusstseins liegt.

Allerdings konnte nun O. meinen, zu einer allseitigen Betrachtung der Heilserscheinung und des Heilswerkes J. Christi gehöre es, sie auch in ihrer Beziehung und in ihrem Verhältniss zu der Macht und dem Reich des Bösen darzustellen. Dass diess aber nicht nothwendig in der mythisch transzendenten Form, die wir soeben kennen lernten, geschehen musste, hat er selbst an andern Stellen anerkannt, wo er mehr die Idee zum Worte kommen lässt. So sagt er einmal: „von Einem, der im Stande gewesen wäre, für die ganze Welt, die sonst verloren wäre, zu ihrer Reinigung und Sühnung den Tod auf sich zu nehmen, wissen die Jahrbücher der Geschichte freilich nichts und konnten nichts wissen; Jesus allein hat es vermocht, die Last der Sünde Aller auf sich zu nehmen an dem Kreuz für Alle und mit seiner grossen Kraft zu tragen.“ ' Wovon O. in dieser Stelle ausgeht, das ist der Gegensatz und Kampf des Guten und Bösen in der Welt, aber auch, dass das Gute im Stande sei, dem Bösen nicht blos das Gleichgewicht zu halten, sondern auch das Uebergewicht über dasselbe zu gewinnen; diess Gute selbst aber in seiner ganzen Mächtigkeit und seiner Welt überwindenden Kraft schaut er in der Person, dem Leben und Sterben J. Christi als des Reinen, völlig Sündlosen.

' Jes. 53, 4; Comm. in Joh. 28, 14.

In den Schriften des O., doch wiederum nur in den exegetischen, finden wir noch eine andere Vorstellung von dem Heilswerk in Beziehung auf das Böse, die Sünde und die Sündenschuld der Menschen. Es ist diess die Idee der Versöhnung; und wie es dort der Teufel ist, nicht zunächst das Böse in uns, von dessen Herrschaft frei zu werden, den Inhalt der Erlösung bildet, so ist es hier Gott, auf den die Versöhnung durch Christus bezogen wird; und als Hauptmittel erscheint hier wie dort der Tod des Herrn, nur unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt, nämlich als ein Gott dargebrachtes Opfer.

Um die Nothwendigkeit der Versöhnung zu begründen, geht O. von der Thatsache der Sünde in der Menschheit aus. „Wenn keine Sünde gewesen wäre, so hätte der Sohn Gottes auch kein Opferlamm werden müssen, sondern er wäre geblieben, was er im Anfang war, Gott-Logos; weil jedoch die Sünde in die Welt kam, die Sünde aber nothwendig Sühnung erheischt, und die Sühnung nur durch ein Opfer geschieht, darum hat er müssen ein Opfer für die Sünde werden.'" Mit der Sünde, die nicht sein soll, ist ihm aber auch die Schuld der Menschen gegen Gott und dass sie der Strafe verfallen sind, gesetzt. Wenn nun der Mensch wieder in das rechte Verhältniss zu Gott treten, wenn Gott dem Menschen wieder versöhnt werden soll, so muss diese Sündenstrafe abgetragen, es muss die Schuld gebüsst, es muss der Mensch von der Sünde gereiniget werden. Das kann sich aber O. nicht denken (wenigstens von dem Standpunkt der Versöhnung aus nicht) als nur „durch Vergiessung des Blutes, durch Hingabe der Seele, durch Sterben und Opfertod," — was Alles er einander substituirt, als ob es identische Begriffe wären. Einen Grund gibt er uns nicht an, wie wenn es sich von selbst verstünde. Er sagt nur: „keine Sündenvergebung ohne Opfer;" und: „da die Seele sündig, so bedarf sie des Opfers zur Vergebung der Sünden;" und: „ein Opfer wird dazu geschlachtet, dass die Sünden derer, für die es geopfert wird, vergeben, dass diese von ihnen gereinigt werden." Dagegen ist ihm eine conditio sine qua non, dass das Sterben

'Homm. in Num. 24, 1.

zugleich ein schuldloses, das Blut ein reines, die Seele eine heilige sein müsse. „Nur durch die Vergiessung eines heiligen Blutes wird die Versöhnung vollkommen.“' In Rom. 3, 8.

Diess sind die allgemeinen Vordersätze der Versöhnungslehre des O. Den Uebergang nun zu Jesu als dem wahren Versöhner und Sühnopfer der Menschheit musste der Nachweis bilden, dass es eigentlich das Subject der Sünde und Schuld selbst sei, das auch die Schuld büssen, d. h. den Tod leiden sollte; dass diess aber aus verschiedenen Gründen nicht sein könne, schon darum nicht, weil ihm die Reinheit gebreche, dass daher ein Anderer, der es zugleich könnte und wollte, das auf sich nehme zum Besten der Menschheit und an ihrer Statt. O. thut das auch, doch nicht eingehend genug. Die Hauptsache ist ihm, sofort auf den sterbenden Jesus überzugehen und ihn im Lichte seiner Versöhnungstheorie zu betrachten und darzustellen; was ihn übrigens nicht gehindert hat, denselben auch von der rein sittlichen Seite aus aufzufassen.' s. S. 281. Hiernach spricht er von Jesus als einem „Opfer,“ als unserer „Versöhnung durch die Vergiessung seines Blutes,“ als dem, „der uns Vergebung der (der Taufe) vorangehenden Sünden gibt.“' ib. Dass J. Christus die Sünden und die Sündenstrafen der Menschen auf sich genommen und getragen habe, sagt er oftmals. So in der Erklärung von Psl. 22, der Worte: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? „Dieser Ruf des gekreuzigten Jesus bedeutet aber in weiterem Sinne auch unser Leiden; denn wir waren die verlassenen und die früher übersehenen; jetzt aber sind wir angenommen und gerettet durch sein Leiden.“ Aehnlich in der Erklärung von Psl. 30, V. 9: ich schrie, o Herr, zu dir. „In diesen Worten bekennt Jesus als eigene Sünden die unsrigen.“

Dass nun Jesus der Menscheit Krankheiten und Gebrechen habe auf sich nehmen und tragen können, dass sein Leiden und Sterben ein stellvertretendes habe sein können und auch in der That gewesen sei, das begründet O. einerseits (subjectiv) durch „die Menschenliebe des Vaters,“ welche dieses Opfer (Jesus) inspirirt habe,' In Joh. 6, 35. anderseits (objectiv) durch jene Idee, die in der Christologie des Irenäus

I. 1, S. 566 eine so wichtige Stelle einnimmt, durch die Anschauung nämlich von Jesus als dem Haupte der Menschheit; „er hat die Sünden des Menschengeschlechts auf sein Haupt gelegt, denn er selbst ist das Haupt seiner Kirche."[1] Dass aber diess Opfer an unserer Statt zugleich versöhnungs- und heilskräftig gewesen sei, das begründet er durch die Gott wohlgefällige Beschaffenheit, d. h. durch die Reinheit desselben; als der allein sündlose sei Jesus auch im Stande gewesen, ein solches Opfer für die Sünden der Welt zu werden. „Es starb dieser Mensch für das Volk als der reiner war denn Alle; er nahm unsere Sünden und Schwachheiten (auf sich und hinweg), als der im Stande war, alle Sünden der ganzen Welt auf sich nehmend aufzuheben, wegzunehmen und zu tilgen, da er keine Sünde gethan."[2] O. ist sich hier indess so wenig klar, dass er das Versöhnungskräftige dieses Opfers bald in den Opfertod Jesu, also in eine moralische That setzt, bald wieder in eine Substanz verlegt, und zwar das eine Mal in das h. Blut, das andere Mal in die reine Seele Jesu.

[1] Hom. in Lev. 1, 3.

[2] In Joh. 28, 14.

Wie nahe diese Vorstellung der Versöhnung mit derjenigen der Erlösung sich berührt, ist einleuchtend; hier wie dort handelt es sich um die Darbringung des Blutes, der Seele, nur hier unter der Form eines vollgültigen Lösegelds, dargebracht dem Teufel für unsere Sünden, dort unter der Form eines vollgültigen Opfers, Gott dargebracht für unsere Sünden; die Beziehungen nur sind verschieden, der mythische Charakter ist derselbe. Ebenso einleuchtend ist auch, dass beiden Vorstellungen dieselbe Idee zu Grunde liegt, wie denn von O. derselbe Ausdruck: „Opfer der Reinigung, Entsündigung" am liebsten gebraucht wird für das Opfer Jesu, unter welcher Form er es sich auch denken mag, ob mehr nach alttestamentlicher oder nach antik heidnischer Analogie. Diese Idee aber ist, dass Jesus als der sündlose, „der unsere Sünden auf sich genommen und wie ein Feuer sie (zunächst) in sich selbst verzehrt hat," zugleich auch der Reiniger und Entsündiger der Menschheit sei, — „vermöge der geheimnissvollen, nicht mit Worten auszudrückenden, unaussprech-

lichen Macht," die dem Guten innewohne und diesem gemäss auch wirke.

Die Aneignung des Heils.

Da nun aber der Mensch zu diesem Heilswerk und dieser Heilserscheinung J. Christi, wenn sie ihm selbst auch zu einem Heil werden soll, in ein entsprechendes Verhältniss sich zu setzen hat, so knüpft sich hieran die weitere Entwicklung der soteriologischen Gnosis des O., — eine Partie, die übrigens in dem Werk über die Prinzipien nur schwach vertreten ist. Wir können dieses Verhältniss, wie es von O. dargestellt ist, kurzweg als ein aufnehmendes und als ein auswirkendes, oder auch als ein theoretisches und als ein praktisches bezeichnen, und zwar nach beiden Seiten hin als ein solches, das seine Stufen hat.

Das Erste und Nächste ist, dass sich der Mensch an- und aufnehmend zu dem Christenthum verhalte; und diess ist der allgemeinste Begriff, den O. mit dem Glauben verbindet, der ihm somit ein Ausgangspunkt, um nicht zu sagen das Prinzip der Aneignung des Christenthums ist. In diesem Sinne nennt er ihn „eine freie Hingabe, Zustimmung zu der Sache J. Christi, ein Ergreifen des Objectes des Glaubens mit ganzer Seele,'" oder auch, persönlicher gefasst, eine solche Beziehung zu Christus, „dass man in eine innere Gemeinschaft mit diesem tritt, ihn zu sich zieht, an ihm Theil nimmt."

'In Joh. 10, 27.

Einen rechtfertigenden Glauben im Sinne des Paulus kennt indessen O. so wenig als irgend ein anderer Vater der katholischen Kirche dieser Zeit, denn er nimmt den Glauben und die Gerechtigkeit aus demselben nicht aus dem Gesichtspunkt eines Gegensatzes zu den Werken und der Gerechtigkeit aus denselben. Vielmehr wenn er den Glauben, wie er diess allerdings sehr häufig thut, gegensätzlich bestimmt, so geschieht diess im Gegensatz zu der Erkenntniss, der Gnosis. In diesem Zusammenhang bedeutet ihm der Glaube (die Pistis), sofern er nicht fortschreitet zu einem adäquaten Erkennen des Glaubensobjectes, zugleich die niedrigste Stufe in der Aneignung des Christenthums nach der Seite der Erkenntniss hin, den Standpunkt der Anfänger im Christenthum, der kirchlichen Masse. Nicht dass er nicht auch so noch den Werth dieses Glaubens anerkennete, nicht blos

sofern derselbe den nothwendigen Ausgangspunkt, das bleibende Fundament der Gnosis bilde, wofür er sich auf Jes. 7, 9 (nach der Septuag.): „wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht erkennen," beruft, „so dass wir also, wenn wir nicht glauben, auch nicht erkennen werden, wenn wir aber erkennen, aus dem Glauben nur erkennen;"' sondern auch, sofern selbst der „blose" Glaube noch ein sittlich-religiöses Ferment sei für alle diejenigen, welche aus innern oder äussern Gründen nicht zur Gnosis gelangen. O. hat hiebei ganz besonders den Glauben an das künftige Gericht, an eine künftige Belohnung und Bestrafung im Auge.' Wenn er dann aber diesen Glaubensstandpunkt näher dahin bestimmt, dass derselbe in Betreff der h. Schriften nur am Buchstaben klebe, nicht den in ihm verborgenen Kern, den geistigen Sinn suche (s. u. h. Schrift) oder in Betreff der Person J. Christi sich nur an das Menschliche, Aeusserliche, Sinnliche halte, nicht den darin sich offenbarenden Logos zu erkennen suche, wenn er die Worte des Apostels: „ich halte mich nicht dafür, dass ich etwas wüsste, ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten," als zu Schwachen im Glauben geschrieben meint, als die Sprache der Anfänger, die noch nicht daheim seien bei dem Herrn, welcher der Geist sei, sondern noch „im Leibe wallen," d. h. im Glauben wandeln, denn auch diese Stelle dürfe nicht auf den Apostel selbst bezogen werden, der ja den Geist Christi gehabt, sondern eben nur auf jene Stufe des blosen Glaubens,' so erkennt man leicht die gnostische Einseitigkeit des O., dem das Einfache, wie es vom Wort an die Hand gegeben ist, das Natürliche, Menschliche und Geschichtliche eben nur ein Aeusserliches und in die Sinne Fallendes ist.

'In Matth. 16, 9.

's. S. 129.

'In Joh. 13, 52.

Der höhere, der geistige Standpunkt in der intellektuellen Aneignung des Christenthums besteht ihm in der Gnosis, deren Wesen nicht blos ist, die kirchlichen Glaubenslehren in ihrer Vernünftigkeit und Geistigkeit, die in ihnen von O. präsumirt wird, zu erfassen, sondern sie auch zu einem Ganzen zu verbinden, das sich als die wahre, als die wahrhaft geistige Weltanschauung dem denkenden Bewusstsein erweise. Diess ist das origenistische

Ideal einer Gnosis des Christenthums als der Offenbarung des Logos, d. h. der Religion des Geistes; und es ist diess bei ihm nicht blos ein wissenschaftliches Postulat geblieben, sondern er hat auch den Versuch einer Lösung dieser Aufgabe gemacht, wie seine Schrift „über die Prinzipien“ beweist.

Dass aber die Aneignung des Christenthums eben sowohl eine praktische als eine theoretische sein, dass sie nicht blos mit dem Glauben und der Ueberzeugung, hier sei ein Wahrhaftes, Göttliches, sondern auch mit dem Willen geschehen müsse, dem als wahr und göttlich Geglaubten und Erkannten sich unbedingt zu unterziehen und nach den hier gegebenen Lebensgesetzen das eigene Leben zu ordnen, diess ist für O. ein so ausgemachter Satz, dem auch die thatsächliche Erfahrung und das Leben der Christen so offenkundig zur Seite stehe, dass er in seiner Apologie[1] eben hierauf als auf ein charakteristisches Merkmal des Christenthums und der Christen im Unterschied von der Philosophie und den Philosophen verweist. Und wie auf Seite der theoretischen Aneignung, so nimmt er auch in der praktischen Sphäre Stufen an, eine höhere und eine niedere Lebensführung.

Die beiden Sphären, die theoretische und die praktische Aneignung des Christenthums, stehen ihm aber in einem durchgängigen Zusammenhang, den er bald allgemeiner durch das Wesen des Christenthums begründet, das als ein einheitliches Ganze von Theorie und Praxis auch den ganzen Menschen in Anspruch nehme, bald spezieller durch den Begriff des Glaubens, „der eine Richtung und Verfassung des innern Menschen in sich schliesse, die ein Sinken in jene Sünden wenigstens, die Todsünden heissen, ausschliesse,“[1] bald durch die Idee einer mehr persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, der so nach seinen verschiedenen Beziehungen angeeignet werde, „so dass man gerecht wird, indem man ihn als die Gerechtigkeit, weise, indem man ihn als die Weisheit, friedfertig, indem man ihn als den Frieden, stark und tüchtig, indem man ihn als die Kraft Gottes glaubt und ergreift.“ Diesen Zusammenhang

[1] s. S. 161.

[1] In Joh. 19, 6.

dehnt O. auch auf die beidseitigen Stufen aus, so zwar, dass nicht blos die eine der andern entspricht, sondern auch zur andern führt. „Anfang des Heilsweges ist das Thun des Guten, das Praktische; hierauf folgt das Theoretische.'... Der göttliche Logos ward als Arzt zu den Sündern gesandt, als Lehrer göttlicher Mysterien aber zu denen, die bereits rein sind und nicht mehr sündigen."'

'In Joh. 1, 16.

'c. Cels. 3, 62.

Was nun die Stufen der praktischen Aneignung betrifft, so spricht sich hierüber O. ganz wie Klemens aus. „Es sind zwei Söhne Abrahams, der eine von der Sklavin, der andere von der Freien; es können daher alle, die durch Glauben zur Erkenntniss Gottes kommen, Söhne Abrahams heissen; aber unter diesen sind Einige, die Gott aus Liebe anhängen, Andere mehr nur aus Furcht und aus Angst vor dem künftigen Gericht."' Das Prinzip der Furcht und der Liebe, das knechtische und das freisittliche bezeichnet also die Stufen des praktischen Lebens entsprechend dem Glauben und der Gnosis in der theoretischen Sphäre. Diese höhere Stufe weiss aber O. in ihrer evangelischen Reinheit nicht zu bewahren, sondern er versetzt sie mit aszetischen Zuthaten und mit der Lehre von überverdienstlichen Werken. So lange man, sagt er, blos das thue, was man soll, d. h. das, was geboten sei, so sei man ein unnützer Knecht.' Wenn man aber zu dem Gebotenen etwas hinzuthue, dann sei man nicht mehr blos ein unnützer Knecht, sondern ein guter und getreuer.' Was aber das sei, was zu dem Gebotenen hinzukomme und über das hinaus geschehe, was man schuldig sei, das sage der Apostel Paulus 1 Cor. 7, 25. Wer also nach Erfüllung des Gebotenen auch noch diess dazu thue, dass er die Jungfrauschaft bewahre, der sei kein unnützer, sondern ein guter und getreuer Knecht, und ebenso wer, wie der Apostel,' ungeachtet des Gebots, dass die Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium leben, keinen Gebrauch hievon mache.

'Hom. in Genes. 3, 4.

'Luk. 17, 10.

'Matth. 25, 15.

'1 Cor. 9, 15.

Die Gnadenmittel.

Dass O. für die Aneignung des Christenthums auch sog. Gnadenmittel annimmt, lasen wir in seinem Traktat vom „Gebet,"' wo er es den Gnostikern zum Vorwurf macht, dass sie von äussern Mitteln in religiösen Dingen nichts wis-

's. S. 70.

sen wollen. Als solche Gnadenmittel bezeichnet er hier die Taufe und das Abendmahl; andere nennt er keine. Wenn er nun nicht, wie man bei seiner Spiritualität versucht sein könnte zu erwarten, mit den häretischen Gnostikern hierin einig geht, sondern im Gegensatz gegen sie und im Anschluss an die Kirche Bedeutung, Werth, ja die Nothwendigkeit äusserer Gnadenmittel anerkennt, so geschieht das ganz in Uebereinstimmung mit seiner uns bereits bekannten Anschauung vom Christenthum als der universellen, eben darum alle Bildungsstufen umfassenden, aber auch Allen, selbst den untersten die geeigneten Anknüpfungs-Punkte und -Mittel bietenden Religion. Dass so aber jene Anerkennung der Gnadenmittel sich nur als eine beschränkte und relative, weil nur für eine gewisse Stufe, ergibt, ist klar und wird aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen.

Was die Taufe in der herrschenden Ansicht und Praxis der Kirche war, die feierliche Initiation in die christliche Gemeinschaft und deren Heilsgüter, ein Akt, der ihr Göttliches und Menschliches, Objectives und Subjectives in sich schloss, als das wird sie auch von O. beschrieben und anerkannt. Er nennt sie „Anfang und Quelle der göttlichen Gnadengaben.“ Im Besondern „ist es die Vergebung der Sünden, für die man die Taufe empfange;“ O. sagt geradezu, es sei „nicht möglich, Vergebung der Sünden ohne die Taufe zu empfangen;“ ganz wie wir ihn oben sagen hörten: ohne Opfer keine Sündenvergebung; ohne dass er jedoch erklärte, wiefern man sich der durch die Versöhnung bewirkten Sündenvergebung nicht getrösten dürfe ohne die Taufe. Die Vergebung selbst aber bezieht sich ihm nur auf die vor der Taufe, d. h. vor dem Uebertritt zum Christenthum begangenen Sünden; es war diess die Ansicht der Kirche, die O. vollkommen theilte. Nicht dass nicht auch noch in das Leben des Christ Gewordenen, des mit Wasser und Geist Getauften die Macht der Sünde hereinbräche, dass es frei von Sünde wäre; aber einmal hofft O., dass es frei sein werde von jenen Sünden, die zum Tode führen, und dann biete für das, was auch nach der Taufe noch gesündigt werde, das christliche Leben selbst seine Reparations- und

Comm. in Joh. 6, 17.

Exhort. ad. Mart. c. 30.

Reinigungsmittel, vor allem aber das Sterben für den Herrn, das Martyrium, diese Bluttaufe.' Da O. diess Erdenleben und den Eintritt in dasselbe an und für sich schon für eine Befleckung ansah und als die Folge eines Falls, so konnte er eben darum auch schon für eine Kindertaufe, wie sie in Alexandrien üblich war, sich aussprechen; in seiner unkritischen Weise nennt er sie sogar eine Tradition, welche die Kirche von den Aposteln überkommen habe; „wussten sie doch, dass in Allen schon von Geburt an Befleckungen der Sünde wären, die es bedurften, durch Wasser und Geist abgewaschen zu werden." ' Dass aber die Taufe das ist, was sie ist, Anfang und Quelle der Gnadengaben, das ist sie nach O. (objectiv) „in Folge der göttlichen Kraft der Anrufungen der gebenedeiten Trias," ' — was uns erst dann recht verständlich wird, wenn wir uns erinnern, welch' eine Wirkung O. dem Gebrauch und der Anrufung des wahren Namens Gottes beilegt, und wie er daraus selbst die von ihm wirklich angenommene Kraft magischer Beschwörungen herleitet.' Ebenso bestimmt spricht er es aber auch aus, dass die Taufe eine solche Gnadenquelle nur sei „für den, der sich der göttlichen Kraft hingebe," dass. „zur Vergebung der Sünden nur derjenige die Taufe empfange, der zu sündigen aufhöre," d. h. der den Lebensentschluss gefasst habe, von nun an dem Christenthum gemäss zu wandeln. Das ist ihm die subjective Bedingung, wie das ja auch in der Absageformel („ich widersage dem Teufel, seinem Wesen und seinem Werke") von dem Täufling versprochen werde.

'S. S. 61.

'In Rom. 5, p. 565.

'In Joh. 6, 17.

'S. S. 154.

Der so eben entwickelten Anschauung von der Taufe als einem Gnadenmittel geht aber in den Schriften des O. noch eine andere zur Seite, wornach sie „ein bloses Symbol des Gereinigtseins" ist. Er sagt uns nicht, in welchem Zusammenhang er sich beide denkt. „Die Taufe durchs Wasser ist ein Symbol der Reinigung der Seele, die von aller Unreinigkeit der Sünde gewaschen ist; nichtsdestoweniger ist sie auch an und für sich eine Quelle der Gnadengaben." Mit diesem „nichtsdestoweniger" begnügt er sich. Was er aber von den Wundern Jesu sagt, dass sie eine zweifache Bedeutung hätten, eine äusserliche und zeitliche, sofern sie

den Kranken nützten, die sie gesund machten und dadurch auch zum Glauben führten, und eine geistige, bleibende, ewige, sofern sie Symbole der ewig heilenden und reinigenden Thätigkeit des Logos wären, das gilt wohl auch von der Taufe.

Noch bestimmter drückt sich O. in der Abendmahlslehre als Symboliker aus. Zwar sagt er von den Abendmahlsbroden, dass sie „durch Gebet eine Art heiliger Leib würden, heiligend diejenigen, die ihn in der rechten Gesinnung geniessen."' Hiernach würde der Stoff, das Brod zu etwas Anderem, als es an und für sich ist, zu einem Höheren, zu einem h. Leib mit heiligender Kraft; und wodurch er diess würde, das wäre das Gebet, die Eucharistie; aber allerdings, wie O. nie beizusetzen vergisst, hat es diese heiligende Wirkung nur auf den, der die Empfänglichkeit, die rechte Gesinnung herzubringt; auch sagt er nicht, das Brod würde verwandelt in einen h. Leib, sondern nur: es würde dazu, wobei es der Ausdruck unentschieden lässt, ob es das würde nur subjectiv, d. h. Träger eines Höhern nur dem andächtig Geniessenden, oder auch real objectiv. Indessen auch angenommen, O. wolle das letztere sagen, so spräche er diess doch nur (s. u.) nach der „gemein-kirchlichen Auffassung von der Eucharistie' vom Standpunkt der Einfältigeren, derer die in Christo noch unmündig, noch fleischlich sind."' Von diesem Standpunkt gilt es auch, wenn er sagt: „Ihr, die ihr den göttlichen Mysterien anzuwohnen pfleget, wisst ja wohl, wie ihr, wenn ihr den Leib des Herrn empfanget, mit aller Vorsicht und Ehrerbietung Sorge traget, dass ja von demselben nichts, auch nicht das Geringste auf den Boden falle, dass von der geweihten Gabe nichts verloren gehe. Denn ihr glaubtet euch einer Schuld theilhaftig zu machen und mit Recht glaubt ihr es, wenn durch euere Nachlässigkeit etwas davon zu Grunde ginge."

'c. Cels. 8, 33.
'In Joh. 32, 16.
'In Matth. comm. ser. 86.

Auf dem höhern Standpunkt, d. h. dem Gnostiker ist das wahre Brod, der wahre Trank, die rechte Speise, das die Seelen nährende Fleisch und das sie tränkende und erquickende Blut — der Logos selbst, und zwar sofern er für uns Fleisch und Blut angenommen und hingegeben,

sein Wort, d. h. seine Lehre; und das wahre Abendmahl ist somit die Seelengemeinschaft mit diesem Logos-Christus und die Aneignung seines Wortes. „Jenes Brod, das der Logos-Gott seinen Leib nennt, ist das nährende Wort der Seelen, das Wort, das vom Logos-Gott ausgeht, und Brod vom himmlischen Brod.'... Du also, der du zu Christus, dem wahren Hohepriester und Versöhner, gekommen bist, bleibe nicht im Blute des Fleisches hängen, sondern lerne vielmehr das Blut des Wortes kennen."

'In Matth. 11,14. Comm. ser. 85.

Dass hiebei O. von Joh. 6 ausgeht, kann gar keine Frage mehr sein; die eigentlichen Abendmahlsberichte bei den Synoptikern werden dann hiernach von ihm ausgelegt, wie sich leicht begreift, in gewaltsamer Weise; so z. B. soll der Leib in den Einsetzungsworten des Abendmahls — „diess ist mein Leib" — dasselbe besagen, was das Fleisch in Joh. 6, es soll gleich Logos sein; und dass der Herr das Brod, d. h. das Wort seinen Leib nenne, diess thue er darum, weil er selbst das Wort sei. Dass das Brod und der Trank eben nur der Logos sein könne, diess ergebe sich aus Matth. 26, 29 und Luk. 22, 15 f., wo es heisse, Christus werde nach Uebergabe des Reichs an seinen Vater wieder mit den Jüngern diess Brod und diesen Trank geniessen. Nun aber könne jene Speise und jener Trank im Reiche Gottes nur jene wahre sein, die das Wort Gottes sei, folglich können auch Brod und Wein der Stiftung nur hievon verstanden werden.

Bei dieser Auffassung können nun aber selbstverständlich die natürlichen Stoffe, Brod und Wein im Abendmahl, nichts weiter für O. sein als Symbole des wahren Brodes und Weines, des Fleisches und Blutes, oder des Leibes des Herrn, d. h. des Logos, und das äussere Abendmahl ist nur ein Symbol der Geistesgemeinschaft mit demselben. O. selbst erklärt sich ganz bestimmt, dass das geweihte Brod „nur typisch und symbolisch Leib des Herrn sei."' Wenn der Herr gesagt: „diess ist mein Leib," so sei diess „nicht so zu verstehen, als wenn jenes sichtbare Brod, das er in den Händen hielt, sein Leib wäre, da sein Leib vielmehr das Wort selbst sei, sondern jenes zu brechende Brod sollte nur ein

'In Matth. 11,14.

,In Matth. comm. ser. 85. heiliges Sinnbild (Mysterium) des Logos sein." ' Im Weitern spricht er sich rücksichtlich des äussern Genusses des Abendmahls dahin aus, „dass wir weder von dem Nichtessen, d. h. eben schon dadurch, dass wir von dem durch das Wort Gottes und das Gebet geweihten Brode nicht essen, einen Nachtheil haben, noch aus dem Essen schon an und für sich irgend ein Gut gewinnen." ' Er sagt das bei Gelegenheit von Matth. 15, 10 f. „Wie das in den Mund Eingehende den Menschen nicht verunreinigt, wenn es auch von den Juden für etwas Verunreinigendes gehalten wird, so heiligt es ihn auch nicht, obgleich von den Einfältigen der sogenannte Leib des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird. Wie nicht die Speise an sich, sondern das Gewissen dessen, der sie mit Zweifel geniesst, den Essenden verunreinigt, und wie für den Ungläubigen und Unreinen Nichts rein ist, zwar nicht an sich, sondern wegen seines Unglaubens und seiner Unreinigkeit, so heiligt auch das geweihte Brod nicht an sich, durch seine eigene Natur den Geniessenden, es würde sonst auch den unwürdigen Empfänger heiligen, was doch nach 1 Cor. 11, 30 keineswegs der Fall ist; vielmehr nur dann nützt es dem Empfänger, wenn es mit unbeflecktem Gewissen empfangen wird; denn die Ursache des Verlustes ist die Schlechtigkeit und die Versündigungen, die des Gewinnes die Gerechtigkeit und die guten Handlungen. Auch die geweihte Speise geht, was ihren körperlichen Stoff anbelangt, in den Bauch und aus demselben wieder ab, und nicht der Stoff des Brodes, sondern das dazu gesprochene Gebet und Wort gewähren dem nicht unwürdig Essenden Gewinn." So O. an diesem Ort, wo er sich anders ausspricht als an andern (s. o.), aber konsequenter. Was ihm hiernach das Abendmahl zu einem gesegneten macht, davon ist nicht der Grund in etwaigen Kräften der Abendmahlstoffe zu suchen, die bleiben, was sie waren, und denselben Prozess im Leibe des Menschen wie jede andere Speise erleiden, daher auch in sich nicht im Stande, zu heiligen; so wenig liege in diesem Aeusserlichen der Grund, dass weder aus dem Nichtessen (dieser Stoffe) schon an und für sich ein Verlust, noch aus dem Essen an und für sich ein Segen erfolge. Vielmehr als das diesen Se-

'In Matth. 11, 14.

gen Bedingende gilt dem O. theils das Wort Gottes und das Gebet, theils des Empfängers fromme Gesinnung, der allein der symbolische Leib und das symbolische Blut des Herrn zu einem wahrhaften, d. h. zum Geist nährenden und lebenskräftigen Worte, das äusserliche Abendmahl zugleich zum innerlichen, zur Gemeinschaft mit dem Worte werde, die übrigens immer und überall dem geistigen Christen möglich und keineswegs an das äusserliche Abendmahl gebunden sei; aber allerdings ein Mittel hiezu und eine Hülfe sei wie die ganze sinnliche Erscheinung des Herrn so auch das äussere Abendmahl für die noch nicht geistig gewordene, noch am Sinnlichen hängende und der sinnlichen Darstellungsmittel bedürfende Natur des Menschen.

Die eschatologische Gnosis des O.

Als die eschatalogischen Lehrstücke, worüber sich das kirchliche Bewusstsein fixirt habe, bezeichnet O.: „dass die Seele, eigenes Leben und Wesen besitzend, wenn sie von dieser Welt scheide, nach Verdienen werde behandelt werden, so dass sie ewiges Leben und Seligkeit ererben werde, wenn ihre Werke diess verdient haben, oder ewiges Feuer und Strafe erleiden, wenn ihre Sündenschuld sie dazu verdamme; aber auch, dass eine Zeit der Auferstehung der Todten kommen werde, da dieser Leib, in Verweslichkeit gesäet, in Unverweslichkeit auferstehen werde.“ Diese Punkte nun — Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Leibes, Gericht — zu begründen und in ihrem richtigen Sinne gegen häretisch-spiritualistische wie gegen grobsinnliche Auffassungen zu bestimmen, war die nächste Aufgabe der eschatologischen Gnosis des O. Doch hat sie sich darauf nicht beschränkt: es ist das Ganze der Eschatologie, das sie umfasst; und sie behandelt diess transzendente Gebiet nicht blos mit einer gewissen Vorliebe, wie sich jeder überzeugen kann, der nur einen Blick in die Schrift „über die Prinzipien“ thut, sondern auch mit viel Eigenthümlichkeit, die zwar ganz wohl zu den Vordersätzen des Systems, weniger aber zu den gangbaren eschatologischen Vorstellungen stimmt. O. ist sich

de princ. praef. 5.

dessen auch gar wohl bewusst; er greift daher zu einer Art von Verwahrung. „Ich muss erinnern, dass man zum Verständniss so hoher und schwieriger Dinge einen gebildeten und in geistiger Beschäftigung geübten Sinn herzubringen muss; man könnte sonst entweder diese Fragen, aus denen man keinen Gewinn zu ziehen weiss, für leere Spitzfindigkeiten erklären, oder aber, wenn man schon in anderer Richtung hin vorweg eingenommen ist, Ketzerisches und Unkirchliches darin wittern, freilich nicht durch Vernunftgründe, sondern lediglich durch Vorurtheile bestimmt. Wir tragen daher unsere Ansichten mit grosser Vorsicht und nicht ohne eine gewisse Furcht vor, und wollen ein für allemal gesagt haben, dass sie mehr nur darauf ausgehen, die Fragen wissenschaftlich zu erörtern und zu untersuchen, als dass sie den Anspruch machten, etwas Festes und Positives zu geben."ʹ

ʹde princ. I. 6, 1.

Die Idee des O. von dem „Ende" als der Vollendung der Welt.

Das Ende der Welt fasst O. nicht blos in dem ordinären Sinn eines Aufhörens der gegenwärtigen Weltordnung; vielmehr ist die Idee, die er damit verbindet, zugleich diejenige der Vollendung. „In dem Ende der Welt ist eben diess enthalten oder angedeutet, dass die Dinge der Welt zu ihrem Ziel und Ende gediehen sind."ʹ Auch ist es die Gesammtheit der vernünftigen Natur, welche er dieser Vollendung theilhaft werden lässt; „wir sind, so sagt er ausdrücklich, des festen Glaubens, dass die Güte Gottes durch ihren Christus die gesammte Kreatur dem einen Endziel entgegenführen werde."ʹ Näher aber ist ihm dieses Endziel, diese Vollendung, dieses Ende ein Zurück zu dem Anfang, zu der ursprünglichen Einheit in Gott, von der, wie er so oft sich ausdrückt, alle die Vielheit und Verschiedenheit der Welt ausgegangen ist durch ein Heraustreten und Abfallen. Es ist diess die bekannte Lehre des O. von der Wiederbringung aller Dinge, die den rechten Schlussstein seines Systems bildet; denn wie er von der Einheit aller Wesen in Gott ausgeht, so muss dem Anfang auch das Ende, wenn es ein rechtes Ende sein soll, eine Vollendung entsprechen,ʹ oder, wie er sich auch ausdrückt, „der Anfang wird wieder aus dem Ende herausgeboren."ʹ Auch als das Reich des Vaters wird dieser Stand der Vollendung von ihm bezeich-

ʹib.

ʹib.

ʹde princ. I. 6, 2.

ʹOr. bei Hieronym. ep. 94.

net, aber in einem andern Sinn als er diess oben that,[1] nicht mehr nämlich unterschieden von dem Reiche des Sohnes und des Geistes, sondern, so zu sagen, dannzumal bereichert und erfüllt durch diese, die, nachdem sie ihre Mission erfüllt, mit der ganzen Frucht der sittlichen und religiösen Entwicklung des Weltlaufs auf- und eingehen in dieses Reich des Vaters, so dass nun Gott ist Alles in Allem. Ausgesprochen findet diess O. in 1 Cor. 15, 24—28. Unter der Unterwerfung des Sohnes, von der hier die Rede, sei „die vollkommene Wiederbringung der gesammten Schöpfung," und unter der Unterwerfung der Feinde unter den Sohn „die Rettung und Wiederbringung der Verlornen durch ihn" zu verstehen;[2] denn wenn es hier heisse, dass, wenn sich der Sohn Alles unterworfen haben werde, er sich auch selbst dann Gott dem Vater unterwerfen werde, so beziehe sich diess eben, „da, so lange wir dem Vater noch nicht unterworfen sind, er selbst auch dem Vater noch nicht unterworfen heisst," auf die von ihm Unterworfenen und Erlösten, in denen er sich Gott unterwerfe, dass diese nun so in Gott seien und Gott in ihnen, wie er, der Logos-Sohn, in Gott und Gott in ihm. Mit andern Worten das immanente Verhältniss, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geist zu sich selbst steht, soll zuletzt auch alle geschaffenen vernünftigen Wesen umfassen, nachdem sie ganz logisch, ganz geistig geworden. Zwischen dem Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes wird dann kein Unterschied mehr sein, wie während des Weltlaufs, sondern sie werden als sich deckende Grössen zusammenfallen: das Sein mit dem Vernünftigsein und Heiligsein in der wiedergebrachten Kreatur.

Die so gefasste Vollendung der Welt wird aber von O. zugleich als ein Prozess gedacht, der nicht blos einen Abschluss habe, sondern auch seine Stufen, durch die er sich zu demselben hinbewege, seine Seiten, in denen er sich auslege, und seine Vermittlungen und Voraussetzungen.

Die Voraussetzungen dieses Vollendungsprozesses.

Dass unmittelbar nach dem Tode für den Einzelnen sofort auch schon der definitive Abschluss in einem Endgericht eintrete, diese Ansicht theilt O. durchaus nicht; wie wir ihn denn z. B. von Pharao sagen hörten, dass dessen Lebens-

[1] s. S. 203 ff.

[2] de princ. III. 5, 7.

führungen mit seinem Untergang im Meere nicht geendet hätten. Vielmehr ist ihm die vernünftige Kreatur auf eine unendliche Entwicklung angelegt; es ist diess eine der Voraussetzungen seiner eschatologischen Gnosis. Er hat dabei nicht sowohl die Menschheit im Grossen und Ganzen im Auge, denn nach dieser Seite hin ist seine Betrachtung weniger gerichtet, obwohl er bereits über die Erwartung von einem demnächstigen gewaltsamen Abbruch der Weltgeschichte durch die Parusie Christi hinaus ist und die Hoffnung einer allmäligen Verbreitung des Christenthums in der Oikumene, und die Möglichkeit einer noch dereinstigen Einheit der Welt unter einem göttlichen Gesetz ausspricht.' Es ist mehr die einzelne Menschenseele, an die er bei dieser unendlichen Entwicklung denkt. „Gott hat die Seelen nicht blos für dieses fünfzigjährige Leben ausgestattet, sondern für eine unendliche Dauer; unvergänglich hat er die vernünftige Natur geschaffen und ihm verwandt, und die vernünftige Seele ist nicht etwa mit dem Ende dieses Lebens von der Heilung ausgeschlossen.“' Man sieht: die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wird von ihm auch in dieser Richtung verwendet. Denn dass die Seele unsterblich, steht ihm fest. „Jeder Geist, der des geistigen Lichtes theilhaftig ist, muss ohne Zweifel mit jedem andern, der desselben Lichtes theilhaft ist, von der gleichen Natur sein. Nun zieht und nimmt an dem einen geistigen Lichte, das Gott ist, die gesammte vernünftige Kreatur ihren Antheil; die Natur Gottes aber ist eine unvergängliche und ewige. Somit muss auch jedes Wesen, das an jener ewigen Natur Theil nimmt, selbst auch unvergänglich und ewig sein.“' Diess ist des O. Hauptbeweis, der in der Version bei Hieronymus' bündiger noch so lautet: „Der geistigen und vernünftigen Natur theilhaft ist Gott und sein eingeborner Sohn und der h. Geist, sind theilhaft die Engel und alle die himmlischen Kräfte und Mächte, ist theilhaft der innere Mensch, der nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist. Daraus folgt, dass Gott und diese vernünftigen Geschöpfe gewissermaassen Eines Wesens sind. Da nun aber das Wesen Gottes ewig ist, so ist die noth-

's. S. 177.

'de princ. III. 1, 13.

'de princ. IV. 1, 36.

'ep. ad. Avitum.

wendige Folge, dass auch alle Naturen, die an diesem Wesen Theil haben, ewig seien." Als geistige Substanz ist daher die Seele dem O. auch unsterblich und ewig, so gewiss als es die höhern Geister, die Engel sind, und so gewiss als es Gott selbst ist, die Quelle alles geistigen Wesens und Lichtes.

So wenig in den Gedanken des O. diese Lebenszeit die unendlich reiche Entwicklung der menschlichen Seele beschliesst, ebensowenig ist ihm diese Erde ihre einzige und ausschliessliche Entwicklungs- und Wirkungsstätte. Vielmehr denkt er sich alle die verschiedenen Welten und Himmel, die er kennt, als ebenso viele Erziehungs- und Bildungsstationen für die Seele auf ihrem Gang durch die Schöpfung zu Gott hin. Diess ist eine zweite Voraussetzung seiner eschatologischen Gnosis, der als dritte noch beizufügen ist, dass der unendlichen Bildungsfähigkeit der Seele und der Manigfaltigkeit ihrer Bildungsstätten auch die Bildungsfähigkeit ihres leiblichen Organismus entsprechen müsse.

Die Seiten und Stufen dieses Vollendungsprozesses:

Auf diesen Voraussetzungen baut O. seinen Vollendungsprozess auf.

der Vollendungsprozess des Menschen nach der geistigen Seite hin:

Selbstverständlich ist ihm diese Vollendung in erster Linie eine geistige und als solche ebensosehr eine intellectuelle, in einer vollen Erkenntniss der Dinge bestehende, als eine religiös sittliche. Es charakterisirt diess seinen Standpunkt im Gegensatz gegen die sinnliche Auffassung, der noch ein Irenäus und Tertullian huldigten. Ebenso charakteristisch ist die Stufenreihe, durch die er nach jenen beiden Seiten hin den Vollendungsprozess sich hindurch bewegen lässt, und diess nicht blos durch Stufen der inneren Entwicklung, sondern auch durch ebenso viele Lokalstufen, wie sie ihm sein kosmisches System' an die Hand gab.

's. S. 225 ff.

das intellectuelle Moment;

In diesem geistigen Vollendungsprozess pflegt O. das intellectuelle, auf das Erkennen gerichtete Moment in den Vordergrund zu stellen. Diess verräth den Gnostiker, der nach einer Erkenntniss der Dinge dürstet; aber ebensowenig lässt sich, wenn man hört, was er Alles der Erkenntniss als die höchsten Objecte hinstellt, der Gnostiker jener

Kultur und Zeit verkennen, die der wirklichen Welt und ihrer realen Erkenntniss zu einem guten Theil schemenhafte Gebilde, die sie aber für höhere Wahrheiten ausgab, substituirte. Indessen dem Grundgedanken lässt sich die Anerkennung doch nicht versagen; die geistige Aneignung des Inhalts der jedesmaligen Weltstufe, auf der man sich befindet, die tiefere Einsicht, welche nicht blos die Gesammtheit der jedesmaligen Erscheinungswelt umfassen, sondern ganz besonders auch in die „Gründe" der Dinge eingehen soll — und das ist es, was O. meint und will, wenn er es auch mit allerlei Abenteuerlichkeiten versetzt — ist doch wohl etwas Reines und Erhabenes. Rein ist auch der andere Gedanke, den er an diesen anschliesst, dass man, um zu einer höhern Stufe steigen zu können, vorerst die ihr vorangehende sich völlig angeeignet haben müsse.

Es ist nun diese irdische Welt, welche O. als die erste dieser Stufen für die in ihrer intellectuellen Vollendung begriffene Seele bezeichnet. Es könnte diess befremden, wenn man sich erinnert, dass jetzt nicht mehr vom Menschen als dem Insassen dieser Erde die Rede ist, sondern von dem gestorbenen, d. h. von der Seele, nachdem sie im Tode sich vom Leibe getrennt hat. Aber es lässt diess erkennen, einerseits wie sehr O. sich der Lücken in seiner Erkenntniss der Dinge dieser irdischen Weltordnung, und wie viel ihm noch fehle, um für eine höhere sich reif zu achten, bewusst war; und anderseits, welch eine Sehnsucht er in sich trug, diese Lücken auszufüllen, so dass er diess als die nächste Aufgabe für die Seele, die nach dem Tode ihre eschatologischen Bahnen betritt, hinstellt; „wenn hienieden in uns die Lust und der Trieb nach der Erkenntniss lebte, so wird uns, wie nicht zu zweifeln, nach dem Ausgang aus diesem Leben auch diese Erkenntniss und Einsicht verliehen werden, wofern es uns dort nach Wunsch geht." Demgemäss lässt er auch die Seele nicht sofort nach dem Tode diese Erde verlassen und in eine höhere Region aufsteigen; er ist vielmehr der Ansicht, „dass die Heiligen nach ihrem Abscheiden aus diesem Leben an

einem Ort auf der Erde, den die göttliche Schrift Paradies nennt,' noch verweilen werden wie an einem Erziehungsort und so zu sagen Hörsaal der Seelen, wo sie über alles das, was sie auf der Erde gesehen, tiefer belehrt, aber auch über das, was erst noch kommen wird, über das Zukünftige Andeutungen und Aufschlüsse erhalten werden." ' Speziell aber wird von O. als ihm besonders wichtig hervorgehoben eine dannzumal klarere Einsicht in die Natur des Menschen, vornehmlich die geistige, in die typische und mystische Bedeutung Israels und seiner Institutionen, in die Natur, das Reich und die Einwirkungen der Engel und Dämonen, in die Manigfaltigkeit der Thierwelt, vor allem in die wie das Ganze so das Einzelne umfassende Providenz Gottes.' „Es mag indess nicht wenige Zeit hingehen, bis auch nur von dem, was auf der Erde ist, die Würdigen nach ihrem Abscheiden aus diesem Leben eine gründlichere und tiefere Erkenntniss werden gewonnen haben, um dadurch zu unaussprechlicher Seligkeit zu gelangen." ' Auf die völlige Erkenntniss der Dinge dieser Erde folge diejenige des Luftraums, „wenn doch anders der Raum zwischen Himmel und Erde nicht leer von Geschöpfen und vernünftigen Wesen ist, wie der Apostel Ephes. 2, 2 und 1 Thes. 4, 17 andeutet." ' Hier nun „werden, wie anzunehmen ist, die Heiligen so lange weilen, bis sie die Haushaltung dieses Luftreiches nach beiden Seiten hin, nach Erscheinung und Wesen, vollständig erkannt haben." Doch ist diess, wie O. andeutet, mehr als ein Uebergangsstadium von der irdischen zur himmlischen Stufe zu fassen. „Und zwar, je reiner von Herzen, je klarer im Geist, je durchgebildeter im Verständniss Einer ist, um so schneller wird er fortschreiten von der Erde zum Luftreich, und von da in immer höherem Aufsteigen durch die einzelnen Räume und Wohnstätten, welche die Griechen Sphären genannt haben, die göttliche Schrift aber die Himmel nennt, bis zu dem eigentlichen Reiche der Himmel, so dem folgend, der durch die Himmel geschritten ist, Jesus, dem Sohne Gottes, der gesagt hat: ich will, dass, wo ich bin, auch sie bei mir seien; und der auch diese Verschiedenheit

vrgl. I. 2, S. 657.

de princ. II. 11, 6.

de princ. II. 11, 5.

ib.

ib.

der Räume und Wohnstätten andeutete, wenn er sagte: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen."' Ueberall aber und auf jeder Stufe und an jeder Stätte „werden die Heiligen die Werke Gottes wie ihre inneren Gründe, die Er ihnen selbst als seinen Kindern offenbaren wird, kennen lernen."

'de princ. II. 11, 6.

Nachdem sie die Welt der Sphären und der Himmel, und was diese in sich begreifen, durchgangen und erkannt haben, werden sie in das gelobte Land der reinen Geister, in die neue Erde und den neuen Himmel kommen; denn, meint O., wenn das Ende und die Vollendung der gesammten Kreatur zum Anfang wieder zurückkehren müsse, so entspreche es nur diesem Anfang, wo, wie Moses lehre, Gott Himmel und Erde gemacht habe, dass die wahre Erde und der wahre Himmel die Wohnung der Vollendeten sei. Und zunächst werde jene Erde, die Heimat „der wahren und lebendigen Urbilder der Institutionen, welche Moses durch den Schatten des Gesetzes darstellte," es sein, in deren Erbe die Heiligen und Sanftmüthigen eingehen, wie das Gesetz, Evangelium und Propheten andeuten. „Denn wie auf dieser Erde das Gesetz eine Art Pädagoge zu Christus war, in der Weise, dass die durch die Schule des Gesetzes Hindurchgegangenen desto eher befähigt wurden, die höheren Lehren Christi zu fassen, so muss auch, wie mir scheint, jene andere Erde zuerst die Heiligen aufnehmen, um sie durch die Institutionen des wahren und ewigen Gesetzes für jene vollkommenen und absoluten des Himmels zu befähigen, wo in Wahrheit jenes Evangelium, welches das ewige genannt wird,' und das immer neue, nie veraltende Testament sein wird."'

Apok. 14, 6.
'de princ. III. 6, 8.

So gross der Unterschied dieser Weltstufe von den vorhergehenden ist, so gross ist nach O. auch der Unterschied des Erkennens dort und hier; wenn die untere Erde und der untere Himmel das bewegliche, zeitliche Abbild der idealen Erde, des ewigen Himmels sind, wenn demgemäss auch die Erkenntniss auf ihren Stufen die Manigfaltigkeit der Erscheinungswelt, die Schöpfung und mittelbar erst durch sie und in ihr den Schöpfer als Gegenstand und Aufgabe hat, so ist es hier auf der Stufe der idealen Welt die reine ideale Er-

kenntniss, welche O. zu ihrem Privilegium macht, nicht mehr die Welt der Erscheinungen, sondern die Welt der Wesen, nicht mehr nur Gott mittelbar in seinen Werken, sondern unmittelbar er selbst wird hier erkannt und geschaut werden. „Es ist ein Fortschreiten zu dem, was nicht geschaut wird, wovon wir blos die Namen gehört haben, zu dem Unsichtbaren. Ja, wenn wir dann soweit fortgeschritten sind, dass wir nicht mehr Fleisch und Körper, vielleicht nicht einmal mehr Seelen sein werden, sondern reiner Geist, der zum Vollkommenen gekommen und von keinem Nebel der Leidenschaften mehr getrübt ist, dann wird dieser auch die rein geistige und intelligible Wesens-Welt von Angesicht zu Angesicht schauen."'

'Orig. bei Hieronym. epist. ad Avit.

Nichts Geringeres ist das Ideal des O. von der intellectuellen Vollendung der Seele. Zunächst, wie man sieht, völlige Erkenntniss der Welt in allen ihren Theilen und Stufen der gesammten Schöpfung; Letztes und Höchstes aber ist ihm die Erkenntniss, das Schauen des Schöpfers, des absoluten Geistes, „in ihm selbst, nicht mehr nur in seinem kreatürlichen Spiegelbild, der Schöpfung."' Doch hat er diess jenem Stadium vorbehalten, da der Mensch bloser Geist sein werde, — wenn er es je einmal werde (s. u.).

'c. Cels. 6, 20.

In diesen Anschauungen lässt sich die Einwirkung der platonischen Philosophie nicht verkennen, wenn sie auch in die Sprache der h. Schriften der Christen gekleidet sind.

Ueber dieser intellectuellen Seite in dem geistigen Vollendungsprozess der Seele hat aber O. die religiös sittliche nicht ausser Acht gelassen. Und auch hier hat er des Eigenthümlichen nicht wenig, dessen man um so froher werden kann, als ihm des Phantastischen weniger beigemischt ist.

das sittlich-religiöse Moment.

Das erste Stadium in diesem sittlichen Vollendungsprozess wird von O. in das Moment der Reinigung und Läuterung gesetzt; denn wie sollte eine Seele sich aufschwingen können, die noch von dem Materiellen angezogen und festgehalten wird! O. meint geradezu, so gewiss es sei, „dass die reine und nicht von dem Bleigewicht des Bösen beschwerte Seele, nachdem sie den dichten irdischen Leib und dessen Schmutz und Befleckung verlassen, sich aufwärts schwinge in

die Regionen der reinern und ätherischen Körper" (was freilich nicht ganz übereinstimmt mit dem, wie wir ihn oben sich äussern hörten), so gewiss sei es, dass dagegen „die unreine und von den Sünden auf die Erde herabgezogene und kaum frei aufzuathmen vermögende Seele hier auf der Erde noch ihr Wesen habe und sich herumtreibe, bald um die Gräber, wo auch schon die Erscheinungen schattenhafter Seelen gesehen worden seien, bald überhaupt da oder dort auf der Erde."' Hierin theilt indessen O. nur die Ansichten der meisten seiner Zeitgenossen, der christlichen wie der heidnischen. Um so reiner erscheint er in dem, was als sein Eigenes betrachtet werden darf. Bekannt ist, in welcher ebenso leidenschaftlichen als sinnlich rohen Weise die meisten Christen schon der ersten Jahrhunderte sich das Weltendgericht vorstellten; von Tertullian her, um an diesen nächsten zu erinnern, kennen wir jenes Spielen und Dräuen mit dem Feuer, das alle Sünder, d. h. alle Nichtchristen, die Juden und Heiden, dann auch alle Nichtkatholiker, die Ketzer, fort und fort zur Strafe brennen und doch nicht verbrennen werde. Einen rühmlichen Gegensatz hiezu bildet O. Nicht dass wir nicht auch auf Aeusserungen in jener Richtung bei ihm stossen, z. B. da, wo er die Auferstehung des Leibes begründet (s. u.); aber wenn er diese Sprache führt, so ist das offenbar Akkommodation an den Standpunkt der Menge. „Und kein Wunder, wenn so diejenigen unter uns denken, welche vom Logos das Thörichte der Welt und das Unedle und das Verachtete, das da nicht ist, genannt werden;' denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben.' Diese nämlich haben nicht die Kraft, den wahren Sinn der Schriftstellen mit ihrem Verständniss zu erreichen, noch den Willen, der Schriftforschung obzuliegen, obwohl Jesus sagt: Forschet in den Schriften. Und so kommt es denn auch, dass sie sich von dem Feuer, das Gott über die Welt kommen lassen und von dem, was die Sünder treffen werde, derlei (sinnliche) Vorstellungen machen. Aber wie es angemessen ist, gegen Kinder eine Sprache zu führen, wie sie zu

'c. Cels. 7, 5.
'1 Cor. 1, 27. 28.
'1 Cor. 1, 21.

deren Unmündigkeit passt, um sie so, da es anders auf ihrem kindlichen Standpunkt nicht möglich ist, zum Bessern zu führen, so ist vielleicht jenen Thörichten der Welt die nächste und buchstäbliche Auffassung von den Züchtigungen nur förderlich, indem sie wohl nicht anders als durch Furcht oder durch sinnliche Vorstellungen von Strafen vom Bösen abgezogen und bekehrt zu werden vermögen.'" Wenn dagegen O. seine eigensten und innersten Gedanken hierüber laut werden lässt, so ist der sinnlichen Vorstellung von der Unseligkeit, den Strafen und dergl. die geistige zu substituiren; das Feuer ist ihm, soweit er es nicht kosmisch verwendet für den Weltbrand, d. h. für seine Ansicht, dass der jedesmalige Weltaeon durch Feuer ausgebrannt und gereiniget werde,' kein materielles, kein sinnlich äusserliches, vielmehr das innere Gericht, das der Sünder durch seine Sünden sich selbst bereite, das aus dem angehäuften Stoff der Sünde sich entzündende innere Feuer des Gewissens, das er auch als Feuertaufe bezeichnete. Und diese Strafen, diess ist dann das Weitere, sind von ihm zugleich als Reinigungs- und Läuterungsmomente in dem sittlichen Vollendungsprozesse der Seele gefasst, denn „alle von Gott über den Sünder verhängten Mühsale und Züchtigungen sind als eine Art Heilmittel anzusehen, dadurch dieser bekehrt und zu seinem Schöpfer zurückgeführt werden soll."' Nicht oft genug kann es O. wiederholen, dass der Zweck der durch die Weltordnung gesetzten immanenten Strafen der Sünden wesentlich zugleich die Reinigung des Sünders sei; ganz in diesem Sinne hat er sich auch über die Gerechtigkeit Gottes ausgesprochen (s. o).

'c. Cels. 5, 16. vergl. S. 129 f.

'c. Cels. 5, 15.

'c. Cels. 3, 75.

Er ist überzeugt, dass diess auch der wahre Sinn der betreffenden Aussprüche der h. Schriften sei; er verweist besonders auf Jerem. 25, 15. 16; 28, 29 „zum Beweis, dass Gott auf dieselbe Weise, wie die Aerzte die Kranken behandeln, um sie wieder gesund zu machen, mit den Gefallenen verfahre, und dass die Rache Gottes die Reinigung der Seelen bezwecke."' Wenn daher Celsus über die Christen spotte, dass sie ihren Gott wie einen Peiniger mit Feuer bewaffnet auf die Welt herabfahren und wie einen Koch alle Nichtchristen braten lassen, so sei diess ein durchaus unge-

'de princ. II. 10, 6.

rechtfertigter Vorwurf. „Wenn es heisst, Gott sei ein verzehrend Feuer,' was ist es denn, was von ihm verzehrt werden muss? Wir sagen, dass es die Sünde und das von ihr Ausgehende oder tropisch gesprochen Holz, Heu und Stoppeln sei, was Gott wie ein Feuer verzehrt. Denn dass der Sünder auf den zuvor gelegten vernünftigen Grund Holz, Heu und Stoppeln aufbaue, sagt Paulus.' Kann man nun zeigen, dass Paulus diese Worte nicht so gemeint habe, und dass der Sünder Holz, Heu und Stoppeln im natürlichen Sinne aufbaue, dann ist klar, dass auch das Feuer als ein sinnliches und materielles gefasst werden muss. Wenn aber offenbar damit figürlich die Gedanken, Worte, Werke des Sünders gemeint sind, wie sollte nicht sofort auch klar sein, was das für ein Feuer sein müsse, um Holz dieser Art zu verzehren? Ein verzehrendes Feuer ist also unser Gott in dem Sinne, wie wir angedeutet haben. Und so ist er auch, wie die göttliche Schrift von ihm sagt, wie das Feuer eines Goldschmieds und wie die Seife der Wäscherin, wenn er kommt, die vernünftige Seele zu reinigen' von dem Blei der Sünde und den andern unreinen Stoffen, welche die goldene oder silberne Natur der Seele verfälschten. So heisst es auch von ihm, dass ein langer und feuriger Strahl von ihm ausgehe,' um alles, was von Sündhaftigkeit der Seele beigemischt ist, zu verzehren."' Anders seien diese und ähnliche Schriftstellen wie Ezech. 22, 18. 20 und Jes. 47, 14. 15 nicht zu verstehen; „der Logos pflegt zwar, indem er sich der Masse der Leser der Schrift anbequemt, in weiser Absicht das Traurige verhüllt zu sagen, um denen Furcht einzuflössen, die auf andere Weise von ihrem sündigen Wesen sich nicht abbringen lassen. Indessen auch so wird der aufmerksamere Leser den Sinn und Zweck dieser Drohungen leicht herausfinden."' Denn es fehle auch nicht an andern Stellen, in denen der wahre Sinn sich deutlicher ausspreche. So sei in Jes. 50, 11 klar gesagt, „dass es das eigene Feuer eines Jeden sei, mit dem er gestraft werde, und dass es nicht ein Feuer sei, das schon vor ihm bestanden hätte oder von einem Andern wäre angezündet worden, sondern dass der Sünder

'5 Mos. 4, 24.
'1 Cor. 3, 12.
'Mal. 3, 2. 3.
'Daniel 7, 2.
'c. Cels. 4, 13; 6, 72.
'c. Cels. 5, 15.

sich selbst die Flamme des eigenen Feuers anzünde."' Derselbe Jesaias lehre auch deutlich 4, 4; 47 14, „dass auch die Strafe, welche durch das Feuer angedroht werde, als Heilmittel gedacht werden müsse." In ähnlicher geistiger Weise seien die Ausdrücke der h. Schrift von äusserster Finsterniss, von Gefängniss u. dgl. zu deuten.

'de princ. II. 10, 4.

Diess innere Gericht nun, dem der Sünder sich selbst überliefere, wird von O. auch noch näher beschrieben. „Wie Ueberladung und Unverdaulichkeit von Speisen im Körper Fieber erzeugt und zwar von verschiedener Art und Zeitdauer, in dem Maasse als die Ueberladung Stoff dazu gibt, so wird, denke ich, in der Seele, die sich mit Sünden überladen hat, diese ganze Masse zur Zeit in eine Flamme ausbrechen zu ihrer Bestrafung. Wenn die Seele selbst, durch göttliche Kraft Alles ins Gedächtniss wieder auffrischend und sammelnd, wovon sie im Akte des Sündigens gewissermaassen schon die Zeichen und Formen in sich eingedrückt hatte, die Geschichte Alles dessen, was sie je unsittlich und unfromm gedacht, gesprochen und gethan, vor sich ausgebreitet sehen wird, wie wird sie dann in ihrem eigensten und innersten Gewissen gepeiniget und gestachelt sich fühlen, und als eigene Anklägerin und Zeugin gegen sich auftreten! Das scheint mir auch Paulus in den Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen,' anzudeuten."'' Um den Schmerz dieser Gewissensbisse, worein O. statt der äusseren Feuerqualen das Gericht verlegt, zu veranschaulichen, verweist er auf die Qualen, welche aus den Leidenschaften entspringen; „wie da, wenn die Seele vom Feuer der Liebe oder der Eifersucht oder des Neides verzehrt wird oder von übergrosser Traurigkeit oder von Wahnsinn, Manche lieber sterben, als diese Leiden, die sie unerträglich fanden, länger ertragen wollten." Es liesse sich noch fragen, meint er, „ob nicht für Solche, welche an derlei Uebeln krankten und, ohne sich Besserung schaffen zu können, aus diesem Leben schieden, diess schon als Strafe hinreichte, dass sie durch die Fortdauer dieser Leidenschaften in ihnen fortdauernd gequält werden, oder ob sie auch nach Entfernung dieser

'Röm. 2, 15. 12.
''Ib.

Leidenschaften noch einer allgemeinen Strafe unterliegen." Letzteres ist offenbar nicht seine Ansicht; ihm kann es keine tiefere Seelenqual geben, als die der innern Disharmonie. „Wenn die Glieder des Körpers verrenkt und aus ihren Bändern gelöst sind, welch ein Schmerz ist das! So, wenn die Seele sich ausser der Ordnung und der Harmonie, in der sie von Gott zum Rechtdenken und Rechthandeln geschaffen worden ist, und mit sich selbst durch ein vernunftgemässes Handeln nicht mehr im Einklang findet, wird sie in ihrer eigenen Entzweiung, in ihrem aus der Ordnung und Harmonie herausgefallenen Wesen auch die tiefste Qual und Strafe tragen." Aber eben diese Qual sei zugleich auch das „Feuer, dadurch die aus den Fugen gerissene Seele zu einer um so festern und innigeren Wiedereinigung und Harmonie gereinigt, geläutert und gekräftigt werde." Solcher innern Straf-, Zucht-, Heilmittel und Wege möge es noch gar viele geben, die nur Gott, dem Arzt unserer Seelen, bekannt, uns aber noch verborgen seien; denn „wenn wir für die Heilung leiblicher Schäden, die wir uns zugezogen, manigfacher Heilmittel bedürfen, bisweilen das Eisen, ja selbst Sengen und Brennen angewandt werden muss, um wie viel mehr ist anzunehmen, dass Gott, der die Flecken unserer Seele tilgen will, die eine Folge unserer vielfachen Sünden sind, dergleichen Zucht- und Strafmittel bei denen anwenden werde, welche die Gesundheit der Seele verloren haben."

de princ. II. 10, 5.

ib. II. 10, 6.

Von ewigen Höllenstrafen weiss somit O. nichts, oder nur in dem Falle, als die Seele ewig dieselbe ungebesserte bliebe, — eine Annahme, die ihm um so weniger denkbar ist, als sie ihm mit der Güte Gottes, „dem kein Schaden seiner Kreatur unheilbar ist," wie mit der kreatürlichen Freiheit, in der die stete Möglichkeit eines Fallens und Aufsteigens gesetzt ist, schwer sich vereinen lässt. Er glaubt daher auch nicht an einen Teufel, der unwiederbringlich ewig Teufel bliebe.

de princ. III. 6, 5.

Dass übrigens alle Seelen, da sie alle O. mehr oder weniger gefallen sein lässt mit Ausnahme der Seele Christi, durch diess Stadium der Zucht, Reinigung und Läuterung hindurch gehen müssen, bevor sie zur Vollendung kommen,

ist klar; aber allerdings in verschiedenem Grade die verschiedenen; „denn einige eilen voraus und streben in rascherem Laufe nach dem Ziel; andere folgen ihnen in kurzen Zwischenräumen; wieder andere kommen erst lange nachher.'“ 'de princ. III. 6, 6.

Die durch diess Stadium hindurchgegangene Seele feiert dann ihre Vollendung, „wenn zu der Ebenbildlichkeit Gottes, die sie in der ersten Schöpfung empfangen hat,' die Gottähnlichkeit, welche der Vollendung vorbehalten ist, hinzukömmt; d. h., wenn jene sich zu dieser potenzirte, wenn das, was nur erst als Anlage anerschaffen ward, durch die freie Thätigkeit zu vollster Verwirklichung gediehen ist.“' Noch mehr: Wenn der Herr sage: „Vater, ich will, dass gleich wie wir Eins sind, auch sie Eins seien in uns,“' so scheine hierin zu liegen, „dass auch die Aehnlichkeit selbst noch fortschreite und zur Einheit werde; ohne Zweifel insofern, als in der Vollendung Gott Alles in Allem sei.“' Zwar „sagen wir, dass Gott auch schon jetzt überall und in Allem sei; aber das verstehen wir doch nicht so, dass er Alles in Allem sei.“ Dieses Alles-Sein Gottes in Allem und somit auch in jedem Einzelnen denkt sich nun O. näher so, „dass Alles, was der von jeder Befleckung der Sünde gereinigte Geist fühlt, denkt und erkennt, Gott ist, und er nichts Anderes mehr als Gott sieht, Gott in sich fasst, dass von aller seiner Thätigkeit Gott das Maass und die Norm ist; und so wird Gott Alles sein. Es wird keinen Unterschied mehr des Guten und Bösen geben, weil es nirgends mehr ein Böses gibt; denn dem kein Böses mehr anklebt, dem ist Alles Gott; auch wird, wer immer im Guten steht und dem Gott Alles ist, nicht mehr vom Baum der Erkenntniss zu essen begehren.“' Wie für die intellectuelle, so ist es auch für die sittlich-religiöse Vollendung die obere Welt, die wahre Erde und der wahre Himmel, wohin sie O. „als in die sicherste und zuverlässigste Station“ verlegt.'

'1 Mos. 1, 27.
'de princ. III. 6, 1.
'Joh. 17, 21.
'ib.
'de princ. III. 6, 3.
'de princ. II. 3, 7.

Der ganze religiös-sittliche und intellectuelle Vollendungsprozess, auf Ein Wort zurückgeführt, das wir bereits kennen, lässt sich auch als der Prozess des Geistwerdens der Seele bezeichnen, die, was sie ursprünglich war und wesentlich und in ihrem besten Theile noch immer ist, wieder

werden will, oder besser gesagt, nur Ruhe findet in dem Streben nach dem Ziel, zu dem sie die Bestimmung und Anlage in sich fühlt. Diess ist origenistische Anschauung. Oder auch so: der kreatürliche Geist will wieder einmünden in den absoluten, von dem er ausgeflossen. Und eben diess zu vermitteln, ist ja das Geschäft, das O. dem Logos zuschreibt, und das mit der Inkarnation weder begonnen noch geendet hat, sondern fort und fort dauert, bis „nach den zahllosen Reihen von Gebesserten und mit Gott wiederversöhnten Feinden“ auch der letzte Feind, der letzte Gegensatz von Geist und Leben, überwunden ist.' „Wie in einem geistigen Paradies soll der Herr in uns wandeln und allein in uns herrschen mit seinem Christus, der in uns (so lange) sitzen soll zur Rechten der geistigen Macht, die (auch) wir zu erlangen wünschen, und der so lange in uns sitzen wird, bis alle seine Feinde in uns zum Schemel seiner Füsse werden.“'

'de princ. III. 6, 6.

'de orat. c. 25.

Der Vollendungsprozess nach der leiblichen Seite, oder die Auferstehung des Leibes.

Wenn man die Reihe jener origenistischen Gedanken, wornach die Materie im Allgemeinen und die Einkörperung der Seelen im Besonderen eine Folge des Falls des Geisterreichs sein soll, im Auge behält, so sollte man glauben, konsequent hätte der Alexandriner eine Leibesauferstehung verwerfen müssen und nur eine Unsterblichkeit der Seele, eine Fortdauer des Geistes annehmen können, oder wenigstens eine allmälige und stufenweise Entkörperung nach Maassgabe des Verhältnisses, in dem die Menschenseele wieder Geist wird. Wir wissen aber bereits,' dass O. noch eine andere Anschauung von der Körperlichkeit hat, dass sie ihm ein nothwendiges Medium für die Seelen ist, die im Raume leben, und daher „niemals der Körper entrathen können.“' Zwar spricht er sich einmal so aus, als ob, was er von der Nothwendigkeit eines Leibes für die Seele sage, diess sich nur auf den eigentlichen Seelenleib, das Zelt der Seele, beziehe;' wenn aber der äussere Leib für den Seelenleib so nothwendig ist, als dieser für die Seele, wie O. deutlich sagt, so ist er, wenn zwar nur mittelbar, doch auch eine Nothwendigkeit für diese selbst. Hieraus folgt nun, da die Seelen ein beharrendes Sein haben, das Weitere für O., dass, wenn auch der Tod ihre irdisch-fleischlichen Hüllen zerbricht, die

's. S. 140.

'de princ. II. 3, 2.

'c. Cels. 4, 19.

Leiblichkeit selbst für die Seele darum nicht aufhört eine Nothwendigkeit zu sein, wenn auch in einer andern Form als der irdisch-fleischlichen. Der jedesmalige Stand der Leiblichkeit bestimmt sich aber nach dem Stand der Seele, deren Bekleidung der Leib ist, und nach der Himmelsregion, in der sie weilt, und wird in eben dem Grade geistigartiger, je mehr die Seele selbst in ihrem Geistwerdungsprozess vorgeschritten ist. „Jetzt ist es ein fleischlicher Leib, den wir haben; nachmals wird es ein reinerer und feinerer sein, der auch ein geistiger heisst.[1] .... Dieselbe Entwicklung, die mit dem Menschen vorgeht, dass er vorher ein sinnlicher Mensch ist, dann aber zu einem geistigen herangebildet wird, der Alles richtet und selbst von Niemand gerichtet wird, ist auch in Bezug auf den Körper anzunehmen: derselbe Leib, der jetzt im Dienste der Seele ein psychischer heisst, wird, wenn die Seele mit Gott verbunden Ein Geist mit ihm sein wird, als ein Leib, der dannzumal Organ des Geistes ist, zu einem geistigen Stand und Wesen fortschreiten."[2]

Begriff und Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Als die eschatologische Vollendung der Entwicklung des Menschen nach dieser leiblichen Seite hin betrachtet nun O. die Auferstehung des Leibes, — ein Lehrstück, dessen Begründung und richtigem Verständniss er eine eigene Schrift gewidmet hat,[3] auf die er sich auch in seinen Werken „über die Prinzipien" und „gegen Celsus" beruft, die aber bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen ist. Es ist seine beste und reinste Anschauung von diesem Auferstehungsleib, wenn er von ihm sagt, er sei als ein solcher zu denken, „in welchem heiligen und vollkommenen Seelen, ja überhaupt einer vom Dienst der Vergänglichkeit befreiten Kreatur zu wohnen gezieme."[4] Diess wolle, meint O., der Apostel Paulus wesentlich auch mit dem Wort „geistiger Leib" andeuten. Eben diese Bezeichnung schliesst ihm aber zugleich die Verneinung alles dessen in sich, was an unserm dermaligen empirischen Leib „Fleisch" heisst, d. h., jedes sinnlich-irdischen Elementes. „Wenn Paulus sagt,[5] dass ein psychischer Leib gesäet werde und ein geistiger auferstehe, so deutet er damit an, dass in der Auferstehung der Gerechten nichts Psychisches mehr sein werde."[6] Dass daher an dem Auferstehungsleib

[1] de princ. II. 3,2.
[2] de princ. III. 6, 6.
[3] s. S. 111.
[4] de princ. III. 6, 4.
[5] 1 Cor. 15, 44.
[6] de princ. II. 8,2.

die geschlechtlichen Organe und Funktionen, sowie diejenigen der Ernährung, Verdauung und Entleerung wegzudenken seien, ist ihm gewiss; ersteres schon aus Marc. 12, 25, letzteres als ein Postulat der Dignität dieses geistigen Leibes. Was dagegen die durch die andern Glieder und Sinnesorgane vermittelten Bewegungen, Wahrnehmungen und Empfindungen betreffe, so meint er, es seien diese an dem Auferstehungsleib in potenzirtem Grade zu denken, nur dass sie nicht mehr an die einzelnen Organe gebunden seien, die wegfallen. „Jetzt sehen wir mit den Augen, hören mit den Ohren, tasten mit den Händen, gehen mit den Füssen; im geistigen Körper aber werden wir ganz (Alles an ihm wird) sehen, hören, tasten, gehen. Wenn es heisst,[1] der Herr werde unseren hinfälligen Leib durch Umwandlung seinem verklärten Leib ähnlich machen, so wird durch diese Umwandlung eine Verschiedenheit von unserm dermaligen körperlichen Organismus gesetzt. Ein anderer Leib wird uns verheissen, ein geistiger, ätherischer, der je nach der Verschiedenheit der Orte, in denen er weilen wird, verwandelt werden wird. Sonst wenn dasselbe Fleisch wieder sein würde und dieselben Körper, so müsste es auch wieder Mann und Weib geben und wieder Ehen und Alles hieher Bezügliche; auferstehen würden dann auch wieder Kinder, Greise. In der Auferstehung aber wird nicht Mann, nicht Weib, nicht Kind, noch Greis mehr sein."[2] Demgemäss scheint O. auch geneigt, den Auferstehungsleibern die vollendetste Form, die er für Körper kennt, zuzuschreiben, die sphärische nämlich; wenigstens nimmt er diess von „den himmlischen," wie er sich allgemein und unbestimmt ausdrückt, an; denn „dass deren Leiber so beschaffen wären, dass sie auch leibliche Glieder, z. B. Kniee hätten, das zu glauben, ist ganz unstatthaft; vielmehr gilt es denen, die über die Sache tiefer nachgedacht, für ausgemacht, dass die Körper derselben rund seien. Wollte man aber das nicht (sondern die menschlich-irdische Körperform auch den himmlischen geben), so müsste man konsequent auch den Gebrauch eines jeden Gliedes dieser Körper annehmen; sonst wäre ihnen ja vom Weltschöpfer etwas umsonst anerschaffen worden."[3] Unter den „Tieferen," auf die in dieser

[1] Phil. 3, 21.

[2] Fragment de ressur. bei Hyronym. Ep. 38 (61) ad Pammach., bei de la Rue. 1, 36.

[3] de orat. c 31; vrgl. I. 2, S. 785.

Stelle O. anspielt, sind offenbar die griechischen Philosophen zu verstehen, welche wie Plato den Himmelskörpern eine sphärische Form zuschrieben, was dann O. naiv genug auf die Körper der Himmlischen überträgt. — Wie den irdisch-fleischlichen Organismus, so glaubt O. dann auch das Substrat desselben, die grobe erdige Hyle an dem Auferstehungskörper verneinen zu müssen; es soll dieser vielmehr von einer unbeschreiblichen Subtilität, Durchsichtigkeit und Klarheit sein, „mit der selbst die jetzt glänzendsten Himmelskörper, die aber doch mit Händen gemacht und zeitlich sind, keinen Vergleich aushalten." Die Möglichkeit hiefür sah er in der an sich unbestimmten aber unendlich bestimmbaren Hyle, die ihm „ein Material für die verschiedensten Formen und Bildungen des Irdischen wie des Himmlischen ist," ein Stoff, der jedem Geiste die seinem Verhalten angemessene Bekleidung und Aufenthaltsstätte geben kann.

de princ. III. 6, 4.

s. S. 138.

de princ. ib.

In dem Bisherigen war es mehr oder weniger das sinnlich-irdische Theil des menschlichen Körpers, was O. als unvereinbar mit dem Auferstehungsleib bezeichnete. Er ist aber hiebei nicht stehen geblieben; er hat schliesslich das Moment des Körperlichen selbst negirt, wenn er von dem Auferstehungsleib sagt, „er werde weder berührbar, noch mit den Augen wahrnehmbar, noch von irgend einer Schwere sein." Theils schliesst er diess aus der Paulinischen Stelle 1 Cor. 5, 1: „Wir haben eine Wohnung nicht von Händen gemacht, die ewig ist, im Himmel;", was aber ewig sei, sei auch unsichtbar nach 2 Cor. 4, 11; theils belegt er es mit der Beschaffenheit des Leibes des auferstandenen Jesus nach den evangelischen Berichten. Sagt er doch von diesem Leibe geradezu, derselbe sei vergottet und in das Wesen des Logos übergegangen. Ohne Zweifel glaubte er in dieser Art das Höchste vom Leibe auszusagen, das sich denken lasse; was ist aber, fragen wir, das für ein Begriff von einem Körper, dem man alle wesentlichen Eigenschaften abgestreift hat, in der Meinung, ihn so zu einem geistigen zu machen? Es ist hier offenbar der reine Begriff des Körperlichen ebenso sehr wie der des Geistigen alterirt.

Bei Hyeron. ep. 38.

s. S. 278.

Man sollte meinen, die Vorstellung, die O. mit dem Auf-

erstehungsleibe verbindet, schlösse konsequenter Weise von demselben Alle aus, die (noch) nicht vollendet sind. Nichtsdestoweniger spricht er nicht blos von Auferstehungsleibern der Gerechten, sondern auch der Bösen, bewogen, wie es scheint, durch die die tertullianische Eschatologie in so grob sinnlicher Weise beherrschenden Idee der Vergeltung. „Denen, die das Reich der Himmel zu erben würdig sind, wird Gott ihren irdischen Leib in einen geistigen wandeln, der in den Himmeln zu wohnen vermag; denen aber, die weniger würdig sind oder ganz und gar unwürdig, wird je nach dem sittlichen Werth ihres Lebens und ihrer Seele auch ein mehr oder weniger würdiger Leib gegeben werden, doch so, dass auch der Leib derer, die zu den Strafen bestimmt sind, durch die Umwandlung in der Auferstehung so unverweslich werden wird, dass er auch durch die Strafen selbst nicht aufgelöst zu werden vermag."' Angedeutet findet O. diess in den Schriftstellen, in denen von einer äussersten Finsterniss die Rede ist; denn dass diese von „einem dunklen, lichtlosen Luftraum" zu verstehen seien, kann er nicht glauben; eher „von Solchen, die in die Finsterniss tiefer Unwissenheit versunken" fern von aller Erkenntniss seien; „vielleicht ist aber damit auch angedeutet, dass, wie die Heiligen ihre Leiber, in denen sie hier rein und heilig gelebt haben, lichtvoll und strahlend aus der Auferstehung empfangen werden, so umgekehrt die Gottlosen, welche in diesem Leben die Nacht der Unwissenheit lieb gehabt, mit dunklen und schwarzen Körpern nach der Auferstehung angethan werden, so dass dieselbe Dunkelheit, welche in dieser Welt ihr Inneres eingenommen hatte, in der künftigen auch in ihrer körperlichen Hülle durchbreche und sich äussere."' Ganz besonders glaubt er in 1 Cor. 15, 39—42 diese zweifache Reihe von Auferstehungsleibern angezeigt, in den Himmelskörpern und der Verschiedenheit ihres Glanzes die Verschiedenheit derer, welche in Glorie auferstehen werden, der Heiligen; in dem Beispiel von den irdischen Körpern, dem Fleische der vierfüssigen Thiere, der Vögel, der Fische die Verschiedenheit derer, die nicht gereinigt zur Auferstehung gelangen;' denn weder das eine noch das andere Beispiel sei buchstäblich zu

'de princ. II. 10, 3.

'de princ. II. 10, 7.

'de princ. II. 10, 2.

nehmen; so wenig zu glauben sei, dass der Sünder einen Thierleib empfangen werde, ebensowenig, dass der, so in Glorie auferstehen werde, die Gestalt der Sonne, des Mondes oder der Sterne erhalten werde, sondern der Apostel habe damit nur andeuten wollen, „dass die Einen ihrer sittlichen Würdigkeit gemäss herrlicher und glorioser seien, auch beglückendere Wohnstätten erlangen, Andere dagegen nach Maassgabe ihrer Unwürdigkeit in einen Zustand übergehen werden, der so niedrig und unwürdig sei, dass er selbst mit dem der Thiere verglichen werden könne.“'

'Fragm. II. lib. de ressur.

Das Verhältniss des Auferstehungsleibes zu dem diesseitigen, im Tode abgelegten.

Diess ist die Vorstellung des O. von dem Auferstehungsleib. Das Weitere ist nun, wie er sich das Verhältniss desselben zu unserm dermaligen, im Tode verwesenden Leibe gedacht habe. Denn dass ein Verhältniss des einen zum andern anzunehmen sei, darüber konnte keine Frage unter denen sein, die an eine Auferstehung des Leibes glaubten; es war schon von vornherein im Begriff der Auferstehung mitgesetzt. Eine Begründung des „dass“ wird daher von O. nicht versucht, oder höchstens nur in dem Satze, den Tertullian mit so viel Aufwand von Beredsamkeit ausgeführt hat,' dass Nichts eigentlich vergehe in der Welt, sondern Alles sich nur verwandle. „Dem Allmächtigen ist Nichts unmöglich und unserem Schöpfer Nichts unheilbar; denn darum hat er Alles gemacht, dass es sei; und was gemacht ist, um zu sein, kann nicht nicht sein; Veränderungen und Wandlungen wird es daher allerdings unterliegen und zwar je nach Verdienst in einen bessern oder schlimmern Zustand; eine wesentliche Vernichtung aber kann das, was von Gott geschaffen worden, damit es sei und bestehe, nicht treffen. Was der Masse unterzugehen scheint, das erscheint nicht auch so dem wahren Glauben oder der wahren Wissenschaft.“' Um so mehr Arbeit verwendet O. an die Bestimmung dieses Verhältnisses, das er ebensosehr als das der Identität wie der Nichtidentität bezeichnet. Beide betont er in gleichem Maasse. „Es ist nicht zu zweifeln, dass die Natur dieses unseres jetzigen Körpers durch den Willen Gottes, der ihn so geschaffen und angelegt hat, je nach den verschiedenen Stufen der Weltordnung und nach der

's. I. 2, S. 703.

'de princ. III. 6, 5.

sittlichen Würdigkeit der vernünftigen Kreatur bis zu der Beschaffenheit eines allerreinsten, feinsten und glänzendsten Körpers werde potenzirt werden.... Wir, die wir eine Auferstehung des Leibes glauben, verstehen darunter eine Umwandlung durch den Tod: die Substanz, das ist uns gewiss, wird bleiben und nach dem Willen ihres Schöpfers und zur bestimmten Zeit wieder in's Leben gerufen werden, so zwar, dass, was früher Fleisch von Erde war und nun im Tode aufgelöst wiederum Staub und Asche geworden ist, aus der Erde auferweckt und darnach je nach Maassgabe der Würdigkeit der Seele, die ihm einwohnte, in einen geistigen Körper verklärt wird.'... Wir nehmen somit an, es werden nach dem Untergang dieses Weltäons eben dieselben Menschen wieder sein, aber nicht in demselben Zustand und mit denselben Affectionen." '

'de princ. III. 6, 4. 5.

'Frag. II. lib. de ressur.

Vermittelt denkt sich aber O., wie wir bereits vernahmen, den Prozess dieser leiblichen Wandlung durch die Seele. „Wenn nämlich eine vollkommene und, sofern sie Christus, das Wort und die Weisheit Gottes, angezogen hat, die Unvergänglichkeit in sich tragende Seele den Körper zu bewohnen anfängt, ihn (gleichsam) anzieht, so wird dieser selbst auch aus einem verweslichen ein unverweslicher werden und die Unvergänglichkeit anziehen." '

'vrgl. Irenäus I. 1, S. 591.

Wenn der Apostel 1 Cor. 15, 53 sage, diess Verwesliche müsse anziehen die Unverweslichkeit und diess Sterbliche die Unsterblichkeit, so sei, meint O., unter der Unverweslichkeit eben die durch die Gemeinschaft mit dem Logos unvergänglich gewordene Seele zu verstehen, welche dieses Vergängliche, der Leib nämlich, anziehen müsse. „Und man wundere sich nur nicht, wenn wir die vollkommene Seele gleichsam einen Ueberzug des Körpers nennen; wird doch Jesus Christus selbst, welcher der Herr und Schöpfer der Seele ist, ein Ueberzug derselben genannt, wenn der Apostel Röm. 13, 14 sagt: Ziehet an den Herrn Jesum Christum. Wie also Christus der Ueberzug der Seele ist, so heisst es von der Seele, dass sie der Ueberzug des Körpers sei, denn sie ist sein Schmuck, der seine sterbliche Natur verhüllt und bedeckt.... Hier nämlich, wenn wir auch noch so weit vor-

schreiten, zieht, weil unser Erkennen und Weissagen Stückwerk ist, wo wir, was wir zu begreifen meinen, nur im Spiegel schauen, diess Verwesliche noch nicht das Unverwesliche an, noch wird das Sterbliche von der Unsterblichkeit umgeben.“ (de princ. II. 3, 2.

Nicht oft genug kann O. es aussprechen, dass die Seele die Vermittlung abgebe, wenn er es auch zuweilen in der paradoxen Weise thut, dass der Körper, das Sterbliche die Seele, das Unsterbliche anziehe, während man das Umgekehrte zu hören erwartet; vielleicht aber dass er damit den Gedanken hat verbinden wollen, es werde der Körper schliesslich ganz in die Seele übergehen, ganz seelisch, geistig werden, ähnlich wie er nicht blos von der Seele, sondern auch von dem Leibe Jesu annahm, dass sie ganz in das Wesen des Logos übergegangen seien.

Bei diesen allgemeinen Andeutungen glaubte sich aber O. nicht beruhigen, sondern noch tiefer in die Sache eingehen und im Besonderen des Näheren ausführen zu sollen, worauf die Identität und worauf die Nichtidentität zu beziehen sei. Wie sich von vornherein annehmen lässt, sind es die Eigenschaften der körperlichen Materie, worauf er die Nichtidentität bezieht. Indem er nämlich zwischen der Hyle und zwischen ihren Eigenschaften auf eine abstrakte Weise unterscheidet und in diese letzteren eben das setzt, was die allgemeine und unbestimmte Materie jetzt zu einer gröbern und fleischlichen, jetzt zu einer feineren und geistigen mache, glaubt er die Identität der Eigenschaften negiren zu können, ohne doch zugleich auch die der Hyle selbst. Ebenso glaubt er zwischen der einem jeden menschlichen Individuum auch nach seiner leiblichen Seite zu Grunde liegenden Idee und der Art, wie diese Idee sich im sinnlich irdischen Leibe verwirkliche, unterscheiden zu können; und so bezieht er dann auf diese letztere wieder die Nichtidentität.

Was nun die Identität betrifft, so gilt sie ihm zuvörderst von dem hylischen Substrat des Leibes, d. h. nicht von der Hyle in der Besonderheit und Bestimmtheit, die den irdisch menschlichen Organismus konstituirt und im Tode zerfällt, sondern von der allgemeinen Hyle, in deren Urelemente sich jener wieder auflöst, in denen er aber auch nach

seiner allgemeinen Substanz enthalten und bewahrt bleibt. „Es ist wie mit einer Maass Milch oder Wein, die man in's Meer ausschüttet; du kannst sie nicht wieder heraussondern, wenn sie sich einmal vermischt hat; nicht dass der Wein oder die Milch, die man ausgegossen, vernichtet worden wären; aber in ihrer Besonderheit können sie nicht mehr wieder gewonnen werden. Ebenso wenig gehen die Substanzen des Fleisches und Blutes in den Urmaterien, in die sie sich auflösen, unter, kehren aber doch auch nicht wieder in die alte Verbindung zurück und können nicht vollständig wieder dasselbe werden, was sie waren, woraus sich von selbst ergibt, dass die Solidität des Fleisches, das Flüssigsein des Blutes, die Dicke der Nerven, das Geflecht der Adern und die Härte der Knochen wegfällt.“ '

'Bei Hieronym. ep. 38, alias 61. ad Pammach.

Zu dieser Identität des materiellen Substrats, die allerdings wenig oder nichts bedeutete für die Selbigkeit einer besondern bestimmten Leiblichkeit, lässt O. nun noch diejenige des begrifflichen, logischen, ideellen Substrats, des spermatischen Logos hinzukommen, unter dem er sich die charakteristische Grundform des Leibes einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit im Unterschied von andern, gleichsam die Idee derselben denkt, aber diese nicht als etwas Abstraktes, sondern als etwas Zeugungs- und Bildungskräftiges, in die Körper selbst hineingesenkt gleichsam als deren Keimkraft und Bildungstrieb, und im Gegensatz zu dem, was im steten „Flusse“ der Substanz ab- und zugeht, als das Feste, Bleibende, Dauernde derselben, das selbst dann, wenn die Substanz der Körper im Tode zerfalle, mit dieser nicht auch zugleich sich auflöse, sondern aufbewahrt werde durch Gottes Macht zu neuer Verleiblichung in der Auferstehung. O. spricht sich hierüber unzweideutig aus und bleibt sich nur darin nicht konsequent, dass er jenen spermatischen Logos bald nur dem Seelenleib, bald dem Leib überhaupt zuschreibt. „Es hat jeder Leib eines menschlichen Individuums, z. B. des Paulus, des Petrus seinen Logos, der ihm inne wohnt (als eigenthümlicher Typus), seine Substanz bildet und zusammenhält, und bewahrt bleibt; und wenn Gott durch das Mysterium der Posaune am jüngsten Tage bewirken will, dass die

Todten wieder auferstehen, so ist es eben dieser unversehrt bleibende Logos, vermittelst dessen die Todten aus dem Staube der Erde wieder auferweckt werden." [1]

Aber nicht blos die Möglichkeit einer Identität unseres dermaligen Leibes und desjenigen der Auferstehung glaubt O. auf diesem Wege nachweisen zu können, sondern auch noch jenes Weitere, was in dem Begriff eines Auferstehungsleibes liege, dass nämlich der eine, der neue Leib, aus dem alten, verwesten wie aus einem Keime hervorgehe und auferstehe. „Paulus vergleicht die Auferstehung mit einem Weizenkorn, das gesäet wird. Wohl verwes't dieses, wenn es in die Erde fällt; aber es ist eine Keimkraft (ein spermatischer Logos) in ihm, in seinem innern Mark, so dass es, indem es verwandte Stoffe aus dem Trockenen und Feuchten, aus der Luft und Wärme an sich zieht, als Halm und Aehre aufschiesst. So auch ist in den menschlichen Körpern ein spermatischer Logos, in dem die Prinzipien und Ansätze der Auferstehung verwahrt bleiben, die, wenn der Tag des Gerichts kommt und die Erde erbebt, auch sofort in Bewegung gerathen und aus ihrem Keim die Todten hervortreiben werden.[2]... Und so ist es eben diese Keimkraft und Gnade der Auferstehung, die aus dem psychischen Leib den geistigen herausbildet, indem sie ihn aus dem Zustande der Schwachheit in denjenigen der Herrlichkeit übersetzt." [3]

Ohne Zweifel glaubte O. in diesem spermatischen Logos eine Idee aufgegriffen zu haben, welche die Aussprüche der „göttlichen" Schrift von einem „Samen der Auferstehung"[4] mit denen der Philosophie, in deren Schulen mit jenem Ausdruck die allgemeine, aber im Individuellsten sich ausprägende schöpferische und bildende Naturkraft bezeichnet wurde, auf eine glückliche Weise kombinirte, und geeignet wäre, in diese dunklere Parthie von der Auferstehung ein helleres Licht zu werfen. Und das wenigstens hat er damit gewonnen, dass er das Samen- und Keimverhältniss, das er zwischen unserm derzeitigen Leib und demjenigen der Auferstehung mit allen Katholikern annahm, im Gegensatz zu den meisten derselben[5] der substanziell materiellen Sphäre entzog. Aber freilich, was soll ein solcher spermatischer Logos im Leibe noch neben

[1] Fragm. II. lib. de resurr.
[2] ib.; vrgl. de princ. II. 10, 3.
[3] de princ. II. 10, 1.
[4] 1. Cor. 15.
[5] s. I. 2, S. 728.

der Seele? Gesetzt aber auch, er wäre mehr als eine Abstraktion, wie soll er denn ausser den Körpern, deren Logos er ist, und wenn diese längst aufgelöst sind, noch für sich ein beharrendes Sein haben? Und selbst diess angenommen, wie kann aus dem spermatischen Logos eines psychischen Leibes ein geistiger Leib werden? Umsonst weist O. darauf hin, was alles in dem Samen z. B. eines Baumes enthalten sei, das man nicht sehe, die ganze Grösse desselben mit seinen Aesten, Zweigen, Blättern und Früchten; umsonst ruft er aus: „So Herrliches eignet dem Holze, das vergehen wird; einen solchen Schmuck soll es erhalten und die ehevorige Niedrigkeit nicht mehr annehmen; und du wolltest wieder (am Auferstehungsleib) Beine, Glieder, Fleisch und Blut?'... Nein, so wenig das verwes'te Weizenkorn wieder dasselbe werden kann, so wenig kann, sagen wir, der verwes'te Leib seine frühere Natur wieder erhalten; vielmehr wie aus dem Weizenkorn eine Aehre aufersteht, so wohnt, sagen wir, dem Leibe ein Logos inne, der nicht verwes't, und aus dem ein Leib in Unvergänglichkeit aufersteht." ' Schon Tertullian ' hat dagegen bemerkt, dass aus einem Keime immer nur solche Bildungen hervorgehen können, die in dem Keime selbst angelegt seien, nicht aber andersartige. O. muss daher in letzter Instanz doch wieder auf die Allmacht Gottes rekurriren, wiewohl er den Begriff derselben näher zu bestimmen sucht, ' und in eigenthümlicher Weise den Naturprozess und das göttliche Allmachtswort in einander mischt. Bezeichnend in dieser Beziehung ist, wie er den Spott des C. zurückweist, dass die Christen, wenn sie keinen vernünftigen Grund für ihre Lehren vorzubringen wüssten, sich mit der elendesten aller Ausflüchte behelfen, der göttlichen Macht sei alles möglich, da doch Gott nichts gegen die Naturordnung wolle und könne. „Wir thun das nicht; wir wissen vielmehr gar wohl, dass, wenn wir sagen, Gott sei alles möglich, unter diesem Alles nicht das zu begreifen sei, was an und für sich nicht denkbar und nicht möglich ist. Auch Unsittliches kann von Gott nicht ausgesagt werden, denn das würde den Gottesbegriff aufheben. Wenn nun C. sagt, dass Gott nichts gegen die Natur wolle, und wenn unter dem gegen die Natur

'Hieron. ep. 38.

'c. Cels. 5, 23.

'I. 2, S. 731 f.

'vrgl. I. 2, S. 734.

Unsittliches und Unvernünftiges verstanden wird, so sind wir mit ihm einig. Wenn aber darunter solches gemeint wird, was zwar unglaublich (paradox) ist oder Einigen so vorkommt, aber doch ganz nach der Vernunft und dem Willen Gottes erfolgt, von dem kann man in Wahrheit nicht sagen, dass es gegen die Natur sei. Wollte man genauer sich ausdrücken, so könnte man eher sagen, dass Einiges, was Gott thut, über die Natur gehe, die Natur im gemeineren Sinne gefasst. So kann Gott den Menschen über die menschliche Natur erheben in eine bessere und göttlichere und erhält ihn so lange darin, als dieser auch durch seine Lebensführung beweist, dass er mit seinem eigenen Willen dabei sei." ' c. Cels. 5, 23.

Die falschen Extreme in der Auferstehungslehre.

Aber wie dem sei, durch diese seine Art und Weise, in der er die Auferstehung auffasste und begründete, glaubte und beabsichtigte O. die richtige Mitte zu halten zwischen zwei entgegenstehenden Auffassungen, die er mehr denn einmal als Extreme bezeichnet und bekämpft. Einerseits will er „der Lehre der Kirche Christi treu bleiben, der Grösse der göttlichen Verheissungen nichts entziehen;" anderseits aber, „und zwar nicht mit blossen Worten, sondern durch rechte Vernunftgründe nachweisen, dass in der That das auch möglich sei, was Gott verheissen;" ' und dass, „was wir über die Auferstehung glauben, doch nicht so ganz unweise und thöricht sei, wie so Viele uns vorwerfen, die sich an der kirchlichen Lehre hierüber stossen." '

'c. Cels. 5, 22.

'de princ. II. 10, 1.

Das eine dieser Extreme ist ihm, wie man leicht erkennt, die Ansicht der häretischen Gnostiker, welche wohl auch von einer Auferstehung der Todten sprechen, nicht aber von einer Auferstehung des Leibes oder gar des Fleisches, und unter den Todten die, so geistig todt gewesen, verstanden, unter der Auferstehung somit die geistige Erhebung aus der Nacht der Unwissenheit.' Dieser Ansicht stellt O., davon ausgehend, dass, wenn in der Schrift von einer Auferstehung die Rede sei, als das Subject derselben der Leib gemeint sei, folgende geharnischte Argumentation entgegen: „Wenn sie selbst auch bekennen, dass eine Auferstehung der Todten sei, so mögen sie uns doch sagen, was denn das sei, was gestorben ist. Doch wohl der Leib? Also des Leibes Aufer-

'vrgl. I. 2, S. 712.

stehung wird stattfinden. Dann mögen sie auch sagen, ob sie glauben, dass wir einst ohne Körper werden sein können oder nicht. Wenn aber der Apostel sagt, ein psychischer Leib werde gesäet, ein geistiger werde auferstehen, wie können sie läugnen, dass es der Körper sei, welcher auferstehe, und dass wir in der Auferstehung Körper annehmen werden? Wenn nun gewiss ist, dass wir der Leiber bedürfen, und dass die Leiber, die gestorben sind, wieder auferstehen, so ist kein Zweifel, dass sie darum auferstehen, damit wir wieder mit ihnen bekleidet werden. Das eine hängt mit dem andern zusammen: wenn die Körper auferstehen, so stehen sie ohne Zweifel zu unserer Bekleidung auf, und wenn wir in Körpern sein müssen, wie es nicht anders möglich ist, so müssen wir doch wohl in unsern eigenen, nicht in fremden sein. Ist es somit gewiss, dass diese wieder auferstehen und zwar als geistige, so ist kein Zweifel, dass das von ihnen ausgesagt ist, weil sie auferstehen nach Ablegung der Verweslichkeit und Sterblichkeit; es hätte ja sonst keinen Sinn und wäre überflüssig, dass Jemand auferstünde, um wieder zu sterben." Aber auch mit sittlichen, aus der Idee der Vergeltung hergenommenen Motiven will O. die Gegner der Leibesauferstehung schlagen. „Es wäre doch gegen alle sittliche Ordnung, wenn die Seelen in andern Körpern, als in denen sie gesündigt, gezüchtigt, und andere Leiber, als die für Christus ihr Blut vergossen, gekrönt würden.... Wie wäre es nicht völlig ungereimt, wenn dieser Leib, der für Christus Narben empfing und zugleich mit der Seele Foltern, Gefängniss, Bande, Geisseln, den Biss der wilden Thiere, das Schwert, das Feuer, das Kreuz erlitt, der Belohnung für so grosse Kämpfe verlustig gehen, die Seele allein, die doch nicht allein gekämpft hat, gekrönt werden sollte, und das Gefäss ihres Leibes, das ihr mit viel Arbeit diente, keinen Siegespreis erlangte? Wie sollte es nicht ganz vernunftwidrig erscheinen, dass das Fleisch, welches den von Natur ihm anhangenden bösen Neigungen und Begierden um Christi willen Widerstand leistete und die Virginität mit höchster Mühe und Anstrengung bewahrte, und in diesem Werke der Enthaltsamkeit gewiss mehr noch als die Seele oder doch nicht

de princ. II. 10, 1.

minder als sie sich betheiligte, zur Zeit des Lohnes zur Seite gestellt werden sollte, während die Seele den Siegespreis erhielte? Es hiesse diess nichts anderes, als Gott der Ungerechtigkeit oder der Ohnmacht zeihen." ' In dieser Anschauung berührt sich O. in höchst seltsamer Weise mit Tertullian,' mit dem er sich sonst, und gerade auch in diesem Lehrstück, in offenem Widerspruch befindet. So wenig sie nun an diesem Letzteren auffallen kann, in dessen materialistisches Christenthum sie völlig passt, so auffällig ist sie an O. Denn abgesehen davon, dass er einsehen musste, es könne der Leib, von dem er so oft sagte, derselbe sei an sich todt, und nur die Seele das ihn belebende Prinzip, nicht als Subject einer sittlichen Handlung, somit auch nicht als besonderer Empfänger von Lohn oder Strafe hingestellt werden,' wie oft hat er nicht, so z. B. in seiner Schrift „über das Martyrium," eben mit der Hoffnung auf Befreiung von dem Hemmschuh des Leibes die Martyriumsfreudigkeit der Christen motivirt!

'Fragm. I. de resurr.

'I. 2, S. 701.

'vrgl. I. 2, S. 706.

Als das andere Extrem gilt ihm die Meinung der Masse in der Kirche, der Ungebildeten, blos Gläubigen, er nennt sie die „Fleischesfreunde;" — eine Richtung, als deren beredtesten Sprecher wir Tertullian haben kennen lernen, der wir aber auch, und zwar in ihren krassesten Auswüchsen, bei einem Manne begegnet sind, bei dem wir sie nicht erwarteten.' Diese nun glaubten nicht blos an eine Auferstehung des Leibes, sondern geradezu des Fleisches, was beides O. in der Regel strenge auseinander hielt; „sie wollen wieder dasselbe sein, was sie gewesen waren;' ... ihren sinnlichen Gelüsten schmeichelnd beziehen sie die Verheissungen auf sinnliches Wohlbehagen und Ueberfluss, und darum ganz besonders begehren sie auch nach der Auferstehung wieder ein Fleisch, dem die Fähigkeit zu essen und zu trinken und alles das, was dem Fleisch und Blut zukommt, zu verrichten nie abgeht. Hiezu fügen sie auch noch ehliche Verbindung und Kinderzeugung, und bilden sich ein, Jerusalem werde als irdische Stadt wieder aufgebaut werden auf einem Grund von kostbaren Steinen, mit Mauern von Jaspis, mit Thürmen von Krystall, mit einer Ringmauer von auserlesenen und bunten Steinen." ' Was ihnen O. aus der Schrift entgegen

'vrgl. Irenäus I. 1, S. 601.

'Or. bei Hieron., ep. 38.

'de princ. II. 11, 2.

hält, sind besonders die Worte des Apostels Paulus von einem geistigen Leib als dem zukünftigen und dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben werden,' sowie die Antwort des Herrn an die Pharisäer,' dass die Auferstehenden den Engeln gleich sein werden; „nun aber leben die Engel ohne fleischlichen Leib in höchster Glückseligkeit und Glorie.“ Ihrerseits beriefen sich „diese Fleischlichen“ auf das Gleichniss Jesu vom armen und reichen Mann, d. h. auf die Finger, die Zunge, den Schooss Abrahams, deren hier erwähnt sei, als Beweis, dass der Auferstehungsleib dasselbe Fleisch, dieselben Glieder haben werde; ferner auf die evangelischen Berichte über den auferstandenen Jesus, der gegessen und getrunken und seine Wundenmale gezeigt habe. Nichts wäre für O. leichter gewesen als die Abweisung der ersten Instanz; er hätte die Berufung auf das Gleichniss einfach abthun können mit dem Bemerken, dass es eben nur ein Gleichniss sei, somit keine dogmatische Autorität habe. Er thut diess aber nicht, denn auch ihm wie seinen Gegnern ist diese Parabel, auf die in der alten Kirche hinsichtlich der Auferstehungsfrage vielfach rekurrirt wurde,' mehr als ein blosses Gleichniss. Dagegen meint er, was hier erzählt sei, könne sich nicht auf die Zeit der Auferstehung beziehen, „weil nach dieser Niemand mehr hienieden zurückbleibe, wie doch von den fünf Brüdern des Reichen diess ausdrücklich gesagt werde,“ sondern deute „auf die Zeit vor der Parusie des Herrn, vor dem Ende dieses Aeons, also auch vor der Auferstehung, d. h. auf die Zwischenzeit vom Tode bis zur Auferstehung,“ und beweise, „dass die Seele auch nach dem Abscheiden aus diesem Leben nicht ohne einen Körper sei, der aber allerdings feiner sei als dieser Erdenkörper.“ An diese „Gestalt, mit welcher die aus diesem Erdenkörper scheidende Seele sofort bekleidet erscheine, und welche diesem letzteren gleiche,“ sei hier wohl zu denken bei der Zunge, dem Finger, dem Schooss Abrahams, wie man das auch aus Samuels Erscheinung' ersehe, denn die Seele an sich sei ja unkörperlich.' Ungleich schwieriger war die Abweisung der zweiten Instanz, der Berufung auf den Auferstandenen für O., dem es nicht einfiel, an den evangelischen Berichten kritisch zu zweifeln. Freilich

'vrgl. dagegen Tertullian I. 2, S. 725 f. u. Irenäus I, 1. S. 589.
'Marc. 12, 25.
'vrgl. I. 2, S. 660.
'1. Sam. 28.
'Fragm. Orig. de ressur. bei Photius.

ist denn auch sein Auskunftsmittel recht eigentlich ein desperates. „Dass der Auferstandene seine Seite und seine Hände zeigte, am Ufer stand, auf dem Wege mit Kleophas war und sagte, er habe Fleisch und Gebein, dadurch lasst euch, ihr Guten, nur nicht irre führen. Weil nicht vom Samen eines Mannes, noch in der Lust des Fleisches geboren, hatte jener Körper des Herrn seine besonderen Privilegien. Daher konnte er auch nach der Auferstehung essen und trinken, sich zum Berühren darbieten, um den zweifelnden Aposteln den Glauben, dass er auferstanden sei, dadurch zu geben; aber doch verläugnete er auch nicht die Natur des ätherischen und geistigen Körpers; denn durch verschlossene Thüren ging er und verschwand beim Brechen des Brodes.“ [1]

[1] Or. bei Hieron. ep. 38.

In dieser Art machte O. nach links und nach rechts Front. Die richtige Mitte, die er einzunehmen glaubte, hat ihn aber nicht vor dem Schicksal bewahren können, das in der Regel die Vermittlungen trifft, von den Extremen rechts und links verdächtiget und verketzert zu werden. Die Materialisten in der Auferstehungslehre, d. h. die Partei, die in der Kirche die Oberhand hatte und sich die Rechtgläubigkeit vindizirte, hat ihm geradezu vorgeworfen, dass er die Auferstehung läugne, weil er nicht lehrte, dass sie „in demselben Fleisch“ vor sich gehe. Diesem Extrem gegenüber war O. völlig in seinem Rechte; nicht blos insofern, als er es in der That ehrlich meinte mit seinem Glauben an die Leibesauferstehung, sondern sofern er, die Blössen und schwachen Punkte des gemeinen Auferstehungsglaubens durchschauend, ein in der That Besseres bot, als bisher gelehrt wurde. Man darf seinen Versuch in dieser Beziehung die scharfsinnigste Arbeit nennen, welche die katholische Kirche bis jetzt aufzuweisen hat; man vergleiche sie nur mit derjenigen des Irenäus und derjenigen des Tertullianus, die sich gleichfalls viel mit diesem Lehrstück abgemüht hatten. Dass es ihm aber gelungen wäre, die Leibesauferstehung in ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit nachzuweisen, wird man doch nicht sagen können; um nur zwei Punkte hervorzuheben: zum ersten die Theorie von der Hyle und den beliebigen

Qualitäten, die Gott ihr geben könne, selbst solchen, welche den Begriff der Materie geradezu aufheben, wie Geistigkeit, Unversehrbarkeit; und dann die Theorie vom spermatischen Logos als dem idealen, unvergänglichen Substrate eines Leibes. Offenbar klarer und konsequenter war in diesem Lehrstück die von O. als das andere Extrem bezeichnete und bekämpfte oppositionelle Gnosis, die Spiritualisten in der Auferstehungslehre, wenn gleich ihre Exegese, durch die sie ihre Ansicht auch als schriftgemäss darthun wollten, eine gewaltsame war. Dass O. diese perhorreszirte, hatte seinen Grund eben darin, dass sie ihm den göttlichen Verheissungen in der Schrift einen Abbruch zu thun schienen. Nun aber „sind wir überzeugt, dass, wenn auch Himmel und Erde vergehen werden und Alles, was darin ist, doch nicht, was der Logos, der im Anfang bei Gott war und selbst Gott ist, gesprochen hat, dessen Einzelnheiten wie Theile eines (göttlichen) Ganzen, wie Theile einer (höhern) Gattung zu betrachten sind.“ '

'c. Cels. 5, 22.

Ob übrigens der Auferstehungsleib, d. h. der geistige Leib von O. als das Ende der Leiblichkeit gedacht werde, diess hängt von der allgemeinen Frage ab, was er sich als das Ende der materiellen Welt gedacht habe. Jedenfalls aber, wie auch immer diess Ende von ihm gefasst sein mag, für einen absolut definitiven Abschluss ist in diesem System, das eine unendliche Möglichkeit immer neuer Welt-Entwicklungen in auf- und absteigender Linie annimmt, so wenig Raum nach der leiblichen Seite hin als nach der geistigen, oder höchstens nur auf die Dauer eines Weltäons.

Das Ende der Materie und materiellen Welt überhaupt.

Ueber das Ende der Materie und materiellen Welt stellt O. zweierlei oder gar dreierlei Ansichten auf, deren jede eine gewisse Berechtigung für sich habe. Er will daher dem Urtheil des Lesers nicht vorgreifen, sondern diesem es überlassen, für welche er sich entscheiden möge. Die eine nun geht dahin, es werde die Materie, wie sie ursprünglich nicht gewesen sei, so auch zuletzt wieder vernichtet oder, wie sich O. auch ausdrückt, es werde „die gesammte körperliche Natur in das Wesen umgewandelt werden, das besser als Alles sei, in das göttliche nämlich.“ ' So werde Gott Alles

'Or. bei Hieron. ad Avit. ep. 94.

in Allem sein, auch mit Beziehung auf die Materie und die Körperwelt. Es ist ganz besonders die als das letzte Ziel der Kreatur im Einzelnen wie im Ganzen gehoffte Aehnlichkeit mit Gott dem Körperlosen, womit von O. diese Entmaterialisirung und Entkörperung begründet wird; „denn auch die noch so sehr gereinigte und vergeistigte Materie scheint doch der Aehnlichkeit mit Gott oder dem Einswerden mit ihm entgegen zu sein, weil dem göttlichen Wesen, das an sich unkörperlich ist, die körperliche Natur weder gleich noch ähnlich zn achten ist." Ausserdem, „wenn das Ende dem Anfang entsprechen muss, wie wir so oft schon gesagt haben, so fragt sich auch von diesem Gesichtspunkte aus, ob am Ende auch noch Körper sein werden, oder ob wir einst ohne Körper leben werden, nachdem sie wieder zu Nichts geworden sind, und ob das Leben des Unkörperlichen unkörperlich gedacht werden müsse, wie wir uns das Gottes denken. Ohne Zweifel, wenn alle Körper dieser sinnlichen Welt angehören, welche vom Apostel das Sichtbare genannt wird, so wird das Leben der Körperlosen unkörperlich sein." Die Schriftstellen aber, auf die er sich für diese Ansicht beruft, sind vornämlich Röm. 8, 21 und Joh. 17, 21. „Wenn Paulus sagt: Alle Kreatur wird befreit werden von dem Dienste der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes, so verstehen wir diess so: Als die ursprüngliche Schöpfung betrachten wir die der vernünftigen und unkörperlichen Wesen, die der Vergänglichkeit nicht unterworfen war, weil nicht in Körper gekleidet; überall aber, wo Körper sind, da folgt auch sofort die Vergänglichkeit. Von dem Dienst der Vergänglichkeit aber werden sie wieder befreit werden, wenn sie die Herrlichkeit der Kinder Gottes erlangt haben. Die Vollendung aller Dinge als unkörperlich anzunehmen, dazu mahnt uns dann auch jenes Gebot des Herrn: gleich wie wir Eins sind, dass auch sie Eins seien in uns; wenn wir anders wissen, was Gott ist und was der Heiland in der Vollendung sein wird, dem ähnlich zu werden uns verheissen ist. Entweder muss man Gott gleichfalls als körperlich sich denken, damit die Aehnlichkeit des Lebens Gottes in der Vollendung in den Heiligen eine entsprechende sei, oder, wenn

de princ. III. 6, 1.

Hieron. ad Avit. ep. 94.

diess Gottes unwürdig, die Hoffnung auf Gottähnlichkeit aufgeben, falls wir immer die nämlichen Körper behalten sollten, oder aber, wenn uns die Seligkeit eines Lebens, wie Gottes, verheissen ist, so müssen wir auch dereinst in demselben Zustand leben, in welchem Gott lebt." Wie würde endlich, was doch auch verheissen sei, der letzte Feind, der Tod, der doch an dem Dienst der Vergänglichkeit hafte, abgethan werden können, wenn nicht eben auch die Materie, die Körperwelt, an welcher der Dienst der Vergänglichkeit hafte, abgethan würde. In dieser Art stellt O. die Gründe für die dereinstige Vernichtung der Materie zusammen, und manchmal scheint es, als stimmte er selbst dieser Ansicht zu, wenigstens haben wir Aeusserungen von ihm gehört, wo er von unserer Vollendung als einer solchen spricht, da wir nicht mehr Fleisch, auch nicht mehr Körper, ja vielleicht nicht einmal mehr Seele, sondern nur noch reiner Geist sein werden. Dass diese Ansicht auch die grössere Konsequenz im System für sich habe, wird man kaum wohl ernstlich bestreiten können; aber ebenso wenig, dass dann die Auferstehung von O. nicht als das Ende der Leiblichkeit hat gedacht werden können.

Or. bei Hieron. ad Avit. ep. 94.

s. S. 315.

Um so besser stimmt hiemit die andere Ansicht, die O. von dem Ende der Materie vorträgt, nicht als von einem Enden, Aufhören derselben, sondern als einer Potenzirung und Verklärung zu einem reinsten, durchsichtigsten, einem geistigen, d. h. geistigartigen Wesen. „Wenn Christus Alles unterthan sein wird und mit Christus Gotte, und wenn dann Ein Geist mit diesem die vernünftigen Wesen, sofern sie selbst auch Geist sind, werden, dann wird auch die körperliche Substanz selbst, als den besten und reinsten Geistern zugesellt, gemäss dem Verdienst und der Würde derer, deren leiblichen Organismus sie nun bilden, in einen ätherischen Zustand verwandelt werden." Es ist das Moment des bei aller Aehnlichkeit mit Gott doch nie zu verwischenden Unterschiedes zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, womit diese Ansicht motivirt wird, — recht im Gegensatz zu der vorigen. Nun aber sei es die ausschliessliche Prärogative Gottes, des absoluten Geistes, unkörperlich zu sein; wie

de princ. II. 3, 7.

de princ. I. 6, 4.

könne man daher annehmen, dass die kreatürlichen Wesen je ohne Körper leben und bestehen könnten? und wenn diess nicht, dass die Materie, diess Substrat der Körper, je aufhören oder gänzlich vernichtet würde? Nicht die Aufhebung, sondern die Verklärung sei somit als das Ziel und Ende der Materie zu denken, die ja vom Schöpfer so geschaffen worden sei, dass sie jeder Bildung fähig sei. Als Schriftzeugnisse hiefür nennt O. Jes. 66, 22: Ein neuer Himmel und eine neue Erde, und Psl. 102, 27: Die Himmel werden veralten wie ein Kleid, ferner 1. Cor. 7, 31: Die Gestalt dieser Welt vergeht. „Wenn nun aber die Himmel verwandelt werden, so geht ja nicht unter, was verwandelt wird; und ebenso, wenn die Gestalt der Welt vergeht, so ist es nicht eine Vernichtung des Stoffes, sondern eine blose Umwandlung der Form und Beschaffenheit, die hiemit angedeutet wird; diese Erneuerung des Himmels und der Erde und die Umwandlung der dermaligen Gestalt der Welt wird denen ohne Zweifel bereitet werden, welche zum Ziel der Vollendung gelangen." [1]

[1] de princ. I. 6, 4.

Noch eine dritte Möglichkeit kann sich O. denken, nämlich, dass wohl diese untere Welt vernichtet werde, nicht aber die obere, die wahre Erde und der wahre Himmel, [2] „welche erhalten bleiben als immerwährender Wohnsitz der Heiligen und Seligen." [3] Es ist diess aber, näher angesehen, nur eine Modifikation der ersten Ansicht.

[2] s. o.

[3] de princ. II. 3, 7; vrgl. Hieron. ad Avit.

In aller Bestimmtheit und Schärfe hat O. die verschiedenen Annahmen nebst ihrer Begründung hingestellt, ohne doch selbst bestimmt und klar auszusprechen, welche er für die richtigere halte und zu seiner eigenen mache. Und doch kann kein Zweifel darüber sein, was die Konsequenz des Systems erfordert. Wenn die Materie das Zweite der Schöpfung ist, so kann sie auch nicht deren Abschluss sein, wenn doch Ende und Anfang sich entsprechen sollen; und wenn eine Umhüllung unentbehrlich ist für die Seele, so lange sie ist, was sie ist, herabgesunkene, verdichtete Geistigkeit, erkaltetes Geistesleben, welches erst in der Wiederbringung zu reiner Geistigkeit zurückkehren wird, so sollte doch eben mit dieser auch die Körperlichkeit wieder wegfallen. Nichts-

destoweniger scheint es, als ob O. hier, wie wir das auch schon in andern Stücken bemerkt haben, geschwankt hätte. Jedenfalls, wenn er eine einstige Unkörperlichkeit der vernünftigen Wesen angenommen hat, konnte sie ihm, im Unterschied von derjenigen Gottes, keine unverlierbare und ewige und in diesem Betracht also auch keine absolute sein. Uebrigens gab es für ihn noch ein Drittes, worin sich ihm die beiden entgegengesetzt scheinenden Ansichten mehr oder weniger ausglichen. Die Vollendung des Weltlaufs ist ihm die Durchdringung des geistigen Prinzips in der sittlichen und intellektuellen wie in der materiellen Sphäre. Nun aber ist diese Vergeistigung der Materie, die allerdings am vollkommensten sich vollzieht nach der ersteren Ansicht, wonach aller körperliche Stoff zuletzt wieder in Gottes Wesen zurückgenommen wird, doch auch nicht ausgeschlossen durch die andere, welche zwar die Materie bestehn, aber vergeistigt werden lässt, so weit es der Materie möglich ist; und diese Möglichkeit hat, wie wir sahen, O. auf eine Weise ausgedehnt, dass sich die Grenzen zwischen Geist und Materie verwischten, und die eine in die andere überschlug. Hiemit stimmt auch ganz gut, was er vom Weltbrand sagt, der die (materielle) Welt „ausbrennen“ solle,' worunter ebenso gut ein Vernichten als ein Reinigen der Materie von ihren Schlacken verstanden werden kann.

'c. Cels. 4, 21; 5, 15.

Der Abschluss kein definitiver.

Die Weltvollendung, wie sie das orig. System im Bisherigen uns vorgeführt hat, gälte, sollte man meinen, der Welt schlechthin als deren definitiver Abschluss. Dem ist aber nicht so. O. verwarf, wie uns seine kosmologische Gnosis zeigte,' jeden zeitlichen Anfang der Welt, weil in Gott keine Veränderung gedacht werden könne, was doch geschehen würde bei der Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit. Konsequent konnte er daher auch kein Ende der Welt annehmen; vielmehr wie er die Lösung des Widerspruchs, dass Gott einerseits von Ewigkeit her als Schöpfer sich offenbaren müsse, und dass anderseits die Welt nach Umfang und Dauer nur endlich sein könne, in der Annahme einer unendlichen Reihe aufeinander folgender endlicher Welten fand, so bezog er denn auch das, was er von dem

's. S. 206.

Ende der Welt sagt, nicht so wohl auf die Welt überhaupt, als auf einen Weltäon, so dass es ebenso viele Weltbrände und Weltenden gäbe, als Aeonen. Seine Idee von der unendlichen Reihe endlicher Welten hat aber O., wie wir ebenfalls sahen, nicht blos motivirt durch die Hinweisung auf den Schöpfer selbst, d. h. durch den metaphysischen Satz, dass so nur und anders nicht das ewige Schaffen Gottes sich in der Zeit auf eine adäquate Weise explizire, sondern auch durch die Hinweisung auf die sittliche Natur der vernünftigen Geschöpfe, d. h. durch den moralischen Satz von der Freiheit, welche auf jeder Stufe die Möglichkeit des sich so oder anders Bestimmens in sich schliesse, auch auf der höchsten also noch die des Fallens (wie auf der niedrigsten die des Aufsteigens), was dann nothwendig auch wieder das Werden einer Materie und materiellen Welt, sowie eine neue Einkörperung der gefallenen Geister zur Folge habe, aber auch schliesslich wieder einen Weltbrand, und so in's Unendliche. „Es ist kein Zweifel, dass nach gewissen Zwischenzeiten Materie wieder entstehe und Körper und die Mannigfaltigkeit einer (materiellen) Welt wieder hergestellt werde, was seinen Grund in der wechselnden Willensrichtung der vernünftigen Wesen hat, die auch nach der vollkommenen Seligkeit bis an's Ende der Dinge (eines Aeons) nach und nach auf niedrigere Stufen wieder herabsinken und zuletzt so viel Böses in sich aufnehmen können, dass sie in's Gegentheil sich verkehren, indem sie ihr ursprüngliches Wesen nicht behalten und die ungetrübte Seligkeit nicht besitzen wollen."[1] Ebenfalls wissen wir, dass wenn auch nicht in dieser letzteren Motivirung, doch in der Sache selbst O. sich mit Sätzen der stoischen Philosophie berührte und mehr als wahrscheinlich aus ihr auch seine verwandten Anschauungen entlehnte. Zwar will er es nicht Wort haben; er lässt es sich angelegen sein, zu zeigen, was für ein grosser Unterschied zwischen der stoischen Philosophie und seiner eigenen d. h. der christlichen Ansicht diessfalls bestehe. Nicht blos lehre jene, dass „Alles" vom Feuer verzehrt werden müsse, „während wir wohl wissen, dass das Immaterielle vom Feuer nicht verzehrt, die vernünftige Seele nicht im Feuer aufge-

[1] Orig. bei Hieronym. ad Avit.

'c. Cels. 4, 71. löst werden kann;"' sondern sie nehme auch eine völlige Identität der Welten an, d. h. eine stete Wiederherstellung der Welt nach jedesmaligem Weltbrand in einen dem frühern gleichen Zustand. „Wir dagegen glauben, dass, wie ein jedes vernünftige Geschöpf von einer Stufe zur andern übergehen und alle nacheinander durchlaufen kann, vorwärts oder rückwärts, je nach dem Gebrauch seines freien Willens, so auch Engel oder Menschen der dermaligen Weltordnung gemäss ihrem sittlichen Verhalten und Werth in einem künftigen Aeon Dämonen, und Dämonen hinwiederum Menschen oder Engel werden können."' Aus solchen und ähnlichen Aeusserungen ergibt sich allerdings, dass O. zwar eine Verschiedenheit der auf einander folgenden Welten setzte, aber nicht im Grossen und Ganzen, sondern nur im Einzelnen und wie er sie sich auch schon innerhalb des gegenwärtigen Weltlaufs' dachte; denn es wird nicht blos die Materie auch nach den grossen Weltabschlüssen, in welchen sie vernichtet wird, bei neuem Abfall der Geister von dem Schöpfer wieder erneuert, sondern es werden auch die Seelen, die dannzumal nach ihrer sittlichen Beschaffenheit in dieselbe Stufe einrücken, welche jetzt die Menschen einnehmen, ähnliche Körper erhalten wie jetzt die unsrigen sind; und so wird es nach allen Seiten hin sein, wie jetzt, in dem künftigen Aeon, in dem auch wieder Engel, Menschen und Dämonen sein werden, um dann zu seiner Zeit wieder einem ähnlichen neuen Platz zu machen.

'de princ. I. 6, 3; u. Hieronym. ad Avit.

's. S. 217 f.

Anderseits aber konnte es sich O. nicht verbergen, dass die Wiederbringung aller Dinge, die Vergeistigung aller Kreatur und deren Vereinigung mit dem absoluten Geist, worein er das Weltende setzt, als das Ende und die Vollendung der Welt überhaupt, nicht eines Weltäons nur, sich denken lasse. „Das All' aus der Zerspaltung wieder zurückzuführen zur Einheit, so dass Gott Alles in Allem sei," das setzt er einmal geradezu als das Endziel der Welt schlechthin „nach Verlauf unzähliger Aeonen."' Auch dessen ist er sich bewusst, dass, wenn auch die ganze Entwicklung des Weltlaufs nur durch die freieste Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen bedingt sei, diese, als die Freiheit logi-

de princ. IV. 6, 6.

scher Wesen, ihre Richtung doch zuletzt nur zu dem einen Ziele nehmen könne. Diese Anschauung kulminirt bei ihm in dem Begriff des Logos, in dem, wenn auch unter einer dogmatischen Hülle verdeckt, O. seine Ueberzeugung von dem Ziele der vernünftigen Natur und zugleich von dem ihr eingebornen und nie ruhenden Trieb, diess Ziel zu erreichen, am entschiedensten ausdrückt. Wie nahe lag dann aber auch die Aufeinanderfolge der Welten, wobei je die vergehende der jedes Mal entstehenden die Keime liefert, die den Grund ihres Soseins in jener hat und durch sie bedingt und bestimmt ist, zu einer Stufenfolge zu gestalten, — ein Weltgang, parallel dem Vollendungsprozess, den O. den Einzelnen jetzt schon durchlaufen lässt!

So kommt es denn, dass das Weltende bei O. doppelsinnig bald das Ende d. h. den Abschluss eines Weltäons, bald das Ende d. h. die ideale Vollendung der Welt überhaupt bedeutet, je nachdem der Gesichtspunkt ist, von dem er gerade ausgeht und beherrscht wird; oder vielmehr von der einen Anschauung wird er unwillkürlich auf die andere herüber und von dieser wieder hinüber getrieben. Diess Ineinander aber auch auseinander zu halten, sofern doch, was von der Welt überhaupt, dem Ganzen gilt, nicht auch von einem Weltäon, dem Theile gelten kann und umgekehrt, das will ihm nie gelingen, und noch viel weniger, irgendwie zwischen beiden zu vermitteln. Und das eben ist das Unbefriedigende an dem Schluss des Systems, das gewissermassen zu keinem Schlusse kommt.

D. Die h. Schrift und Origenes.

Die h. Schriften der Christen: die beiden Testamente.

Als die h. Schriften der Christen bezeichnet O. selbstverständlich zunächst die Schriften des Neuen Bundes.

Dass aber auch die Schriften des Alten Bundes nicht blos den Juden, sondern auch den Christen, ja ihnen ganz besonders, denen sie durch die Erscheinung J. Christi enthüllt worden, heilige seien und für den christlichen Glauben maassgebend gleich denen des Neuen Bundes, mit denen sie ein Ganzes bilden, diese Ansicht theilt O. mit den andern Kirchenvätern. Und wenn von diesen schon dem gnostischen und insbesondere dem marcionitischen Dualismus gegenüber die Zusammengehörigkeit der alt- und neutestamentlichen Oekonomie bis zu einem Punkte hervorgehoben und geltend gemacht wurde, dass man darüber die Bedeutung der historischen Entwicklung verkannte, so geschah diess doch ganz besonders von ihm. Es war ihm diess um so eher möglich, als er, wie wir sehen werden, in der allegorischen Auslegung ein Mittel besass, den Inhalt des A. T.'s neutestamentlich, überhaupt seinen Ideen mundgerecht zu machen, und ihm nichts ferner lag als eine historische Betrachtungsweise. „Als einen untheilbaren Körper, gleich dem des Paschalammes, welches unzerstückt aufgetragen werden musste, sollen wir die Schrift ansehen und die festen und starken Bänder ihres einheitlichen Organismus weder auflösen, noch zerschneiden."[1] Alle Schriften des A. und N. Testaments stimmen nach ihm auf's Vollkommenste zusammen, gleich den Saiten einer Harfe oder Cither, aber allerdings nur für den, der sie zu spielen versteht, für den Kenner, den tiefer Blickenden. Unser Alexandriner geht sogar noch einen Schritt

[1] In Joh. 10, 13.

weiter: er schreibt Moses selbst schon und den andern Propheten neutestamentliche Einsicht zu; sie hätten die volle noetische Kenntniss gehabt, sie hätten gewusst, was sie geschrieben, nämlich den tiefern Sinn, aber es verdeckt. Hienach ist der Unterschied zwischen dem A. und N. T., wie ihn O. bestimmt, nur ein formaler; bei vollkommen gleichem Inhalte beider besteht der Vorzug des N. T.'s vor dem Alten nur darin, dass in diesem die Wahrheit verhüllt, in jenem offenbar ist.

Freilich finden sich auch wieder Aeusserungen, nach denen O. auch dem neutestamentlichen Evangelium (d. h. dem geschriebenen N. Testamente) ein ungeschriebenes, rein geistiges, ewiges gegenüber stellt, das unseren geistigeren Zuständen auf einer höheren Daseinsstufe ebenso wesentlich entspreche, wie unserer gegenwärtigen irdischen Entwicklung das geschriebene Wort, welches als eine Vorstufe, „Introduktion" zu jenem zu betrachten sei.'

'In Joh. 13, 6. s. S. 314.

Die Bestandtheile des A. T.'s zählt er einmal auf nach dem Kanon der Juden;' der Bücher sind ihm 22, nach der Zahl der hebräischen Buchstaben; „wie diese 22 Buchstaben in die göttlichen Lehren einführen, die durch diese Schriftzeichen ausgedrückt werden, so leiten jene 22 inspirirten Bücher in die Weisheit Gottes und in die Gnosis des Sein's ein."

'Euseb. K. G. 6, 25.

Zwischen diesen kanonischen Büchern des A. T.'s und den Schriften, die später die Apokryphen des A. T.'s genannt wurden, pflegte man in der damaligen christlichen Kirche keinen Unterschied zu machen, da die alexandrinische Uebersetzung, deren sich die Christen, welche des Hebräischen unkundig waren, ausschliesslich bedienten, in den Texten beide neben einander enthielt. Dass nun diese Apokryphen dem A. T. nach dem altjüdischen Kanon nicht angehören, wusste O. wohl, wie aus dem oben genannten Verzeichniss ersichtlich ist. Schon seine Berührungen mit palästinensischen Juden, vor allem aber seine Hexaplen hatten ihm die Abweichungen beider Texte von einander zur Kenntniss bringen müssen. Gleichwohl hinderte ihn diess nicht, diese Apokryphen, die bei den Christen nun einmal im Ansehen „heiliger und gött-

licher" Bücher standen und sich ihm theilweis durch ihren spekulativen Inhalt empfahlen, selbst auch als heilige anzuerkennen und als Autoritäten für seine Glaubenssätze zu benutzen. Am wichtigsten war ihm das Buch der Weisheit für seine Trinitätslehre, wiewohl er selbst sagt, die Autorität desselben werde nicht von Allen angenommen; nächst diesem Buch ist es Jesus Sirach, den er am häufigsten benutzt; nicht selten auch die Bücher der Makkabäer.

Die Bestandtheile derselben. 'vrgl. Irenäus l. 1, S. 400 u. 403.

Die den neutestamentlichen Kanon bildenden Schriften anerkennt O. fast sämmtlich; voraus die Evangelientetras.' „Durch Ueberlieferung habe ich über die 4 Evangelien, die allein in der gesammten Kirche Gottes unter dem Himmel einstimmig angenommen werden, erfahren, dass das Evangelium Matthäi, des vormaligen Zöllners und nachherigen Apostels, zuerst geschrieben worden sei, und dass es der Apostel für die Gläubigen aus dem Judenthum in hebräischer Sprache abgefasst habe; das zweite sei das Evangelium Marci, der es so geschrieben, wie es ihm Petrus vorgetragen, der ihn desshalb auch seinen Sohn nennt;' das dritte sei das Evangelium des Lukas, der es für die Heiden geschrieben unter der zustimmenden Autorität des Paulus; das letzte sei das Evangelium des Johannes." Obwohl das letzte, meint O., sei es aber doch das erste und vorzüglichste, denn kein anderes habe „so rein und klar" die Gottheit Christi dargethan.'

'I. Petr. 5, 13.

'In Joh. 1, 6; Euseb. K. G. 6, 25.

Den 13 Briefen des Paulus fügt er als 14. den Brief an die Hebräer bei, der schon um seiner allegorisirenden Form willen in der alexandrinischen Kirche, in der er wohl auch entstanden ist, von jeher beliebt war. Indem er nämlich den Grundsatz aufstellte, dass nicht sowohl die blosse Abstammung von einem Apostel, als vielmehr die geistige Abstammung oder das dem Geiste eines Apostels Würdige zur Aufnahme in eine Sammlung der apostolischen Schriften befähige, war es ihm ein Leichtes, den Hebräerbrief, der ihm voll paulinischen Geistes schien, trotz der Eigenthümlichkeiten besonders hinsichtlich des Styls, die er nicht verkannte, für apostolisch-paulinisch zu erklären, d. h. für würdig, in den „Apostolus," in die Sammlung der apostolischen Briefe des Paulus aufgenommen zu werden. „Die Ausdrucksweise hat

allerdings nichts von der Unbehülflichkeit des Apostels im mündlichen Ausdruck' an sich, vielmehr ist der Brief in der Redefügung ziemlich gut griechisch, wie jeder, der die Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise zu beurtheilen versteht, wohl einräumen wird. Dagegen wird jeder, der die apostolischen Schriften aufmerksam liest, ebenso bereitwillig anerkennen, dass die Gedanken dieses Hebräerbriefes bewunderungswürdig seien und denen der einstimmig als apostolisch d. h. paulinisch anerkannten Schriften in nichts nachstehen." '

'II. Cor. 11, 6.

'Euseb. 6, 25.

Von den 7 katholischen Briefen bezweifelt O. nur die Aechtheit des 2. Briefes Petri und des 2. und 3. Briefes Johannis.' „Petrus, auf den die Gemeinde Christi gebaut worden, hat nur Einen allgemein als ächt anerkannten Brief hinterlassen; vielleicht dass er auch den 2. geschrieben hat, denn diess wird noch bezweifelt. Was soll ich von Johannes sagen, der an der Brust Jesu gelegen und uns sein Evangelium hinterlassen hat? Er hat auch die Offenbarung geschrieben; überdem noch einen Brief, doch von geringem Umfang. Vielleicht dass er auch den 2. und 3. geschrieben hat; denn nicht Alle sagen, dass diese beiden Briefe ächt seien. Beide machen indessen nicht 100 Zeilen aus." '

'vrgl. Tertullian S. 790.

ib.

Dass ausser den Schriften, die jetzt zum neutestamentlichen Kanon gehören, auch noch andere in der alten katholischen Kirche „im Umlauf" waren, die auch als heilig und göttlich galten und als Autorität gebraucht wurden, wissen wir schon aus Tertullian; so die Briefe des Klemens und Barnabas und der Hirte des Hermas. Auch O. hat sie hoch gehalten und als Autoritäten angeführt; doch hat er auch wohl, wie z. B. beim Hirten des Hermas, bemerkt, dass diese Schrift nicht allgemein in den Kirchen als göttlich (inspirirt) anerkannt werde;' und wenn er einmal eine Stelle aus ihnen zitirt, fügt er wohl auch bei: „wenn es erlaubt ist."

'In Matth. 14, 21.

Ueber die Pseudepigraphen, z. B. Henoch und die sibyllinischen Weissagungen äussert er sich nicht mit der Zuversicht eines Tertullian.' Er will es zwar nicht haben, dass diese letzteren Erdichtungen der Christen seien, die man der Sibylle in den Mund gelegt, christliche Interpolationen

'vrgl. Tert. S. 790.

'c. Cels. 7, 56. der eigentlichen sibyllinischen Bücher, wie Celsus behauptete;' aber das sagt er ohne Beimischung von Tadel, „dass es Christen gebe, die es an Andern tadelten, dass sie die Sibylle 'c. Cels. 5, 61. für eine wahre Prophetin hielten.“'

Ihre Theopneustie. Dass diese Schriften, vorab die prophetischen und apostolischen, göttliche und heilige, „nicht Menschenschriften, sondern unter Eingebung des göttlichen Geistes nach dem 'de princ. IV, 9. Willen des Allvaters durch Jesus Christus geschrieben seien,“' lehrte O. mit den andern Kirchenvätern. Aber der Begriff, den er mit der Inspiration verband, hat bei ihm verschiedene Grade. Bald fasst er sie nur als die Erhöhung der natürlichen Geisteskraft der Inspirirten; von den Propheten sagt 's. S. 150. er einmal:' „von dem h. Geist erleuchtet verspürten sie selbst zuerst die Gegenwart des Bessern in ihrem Innern; indem der h. Geist ihre Seele, wenn ich so sagen soll, berührte, wurden sie heller am Geist und reiner in der Seele, und auch der Körper stand einem tugendhaften Leben nicht mehr im Wege, sofern er dem Sinn des Fleisches abgestor- 'c. Cels. 7, 4. ben war.“' Bald wieder ist ihm die Inspiration eine völlig supernaturale, so dass die Inspirirten wissen und verkünden, was sie aus natürlicher Geisteskraft nie hätten erkennen können, sondern nur durch übernatürliche göttliche Offenbarung.

Die Begründung der Inspiration der Schriften des A. wie des N. Bundes nimmt er zunächst aus dem geistigen Inhalt derselben, aus dem in ihnen wehenden und von sich als göttlichem zeugenden Geist. „Wer mit Aufmerksamkeit und Sorgfalt sich in diesen Büchern umsieht, der wird schon aus dem Lesen eine Spur höherer Begeisterung inne werden und daraus die Ueberzeugung gewinnen, dass die von uns für 'de princ. IV, 6. göttlich gehaltenen Schriften nicht Menschenwerk seien.“' Diese Begründung kann aber, wie man sieht, nur auf denjenigen Begriff der Inspiration gehen, welcher sich in rein geistiger Sphäre bewegt.

Weiterhin motivirt O. die Göttlichkeit der h. Schriften durch die Göttlichkeit der Person Jesu Christi, welcher der Gegenstand dieser Schriften sei, und der diese seine Göttlichkeit durch seine „mehr als menschliche“ Wirksamkeit, zumal im Verhältniss zu der so kurzen Zeitdauer — „ein

Jahr und einige Monate" ' — dargethan. „Indem wir die Göttlichkeit Jesu nachweisen, beweisen wir auch zugleich, dass die Schriften selbst, die von ihm zeugen, von Gott eingegeben sind." '

'de princ. IV. 1, 5; vrgl. dagegen. Irenäus I. S.538.

'de princ. IV. 1, 6.

Wenn unser Vater aber die Theopneustie nach ihrem supernaturalen Begriff begründen will, so thut er diess besonders dadurch, dass er von den Prophetien ausgehend auf deren „wunderbare" Erfüllung hinweist, so dass dieselben im Lichte ihrer neutestamentlichen Erfüllung als übernatürliche Enthüllungen der Zukunft erscheinen. Bekanntlich hat er diess „das Zeugniss des Geistes" genannt. Er sagt es daher auch geradezu, dass in dieser Beziehung die Göttlichkeit des A. T.'s erst durch das N. T. vollständig dokumentirt worden sei und dokumentirt werden könne. Hierin geht er, jedoch ganz im Einklang mit seinen anderweitigen Anschauungen so weit, dass er auch auf den gesetzlichen Theil des A. T.'s ausdehnt, was er von dem prophetischen gesagt hat. „Man muss gestehen, dass, wie die Göttlichkeit der Weissagungen, so auch das Pneumatische des mosaischen Gesetzes erst mit der Erscheinung Jesu in's helle Licht trat. Denn unwidersprechliche Beweise für die Theopneustie der alten Schriften war durchaus unmöglich vor der Erscheinung Jesu aufzustellen; diese erst hat jeden noch möglichen Zweifel an der Göttlichkeit des Gesetzes und der Propheten beseitigt und in's Klare gesetzt, dass sie wie durch himmlische Eingebung geschrieben seien.... Das Licht in dem Gesetz Mosis, das durch eine Hülle bedeckt war, leuchtete mit der Erscheinung Jesu zugleich auf, indem die Decke weggenommen ward und das Vollkommene, dessen Schatten der Buchstabe enthielt, in Kürze zur Erkenntniss kam." '

'ib.

Wie die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen durch die Erscheinung Jesu ein vollgültiges Zeugniss für die Göttlichkeit des prophetischen Theils des A. T.'s ist, so hält es O. zum Theil auch mit dem Neuen, dessen Göttlichkeit ihm durch die seitdem geschehene Erfüllung der in ihm enthaltenen Vorhersagungen Christi verbürgt ist. Er erinnert an Matth. 7, 22; 10, 18; 24, 14.' Doch werden wir gut thun, wenn wir auf diese Argumentation kein so grosses

'de princ. IV. 1, 2.

Gewicht legen; auf seinem pneumatischen Standpunkt bedurfte O. derselben nicht, sie hatte für ihn nur Werth als Beweismittel für die, die noch draussen standen.

Diese Theopneustie der h. Schriften dehnt O. bis auf das einzelne Wort, bis auf den Buchstaben aus. „Es ziemt sich zu glauben, dass auch nicht ein Jota in der Schrift leer von der Weisheit Gottes sei; denn der mir, dem Menschen, befohlen hat: Du sollst nicht leer vor mir erscheinen, wird noch viel weniger selbst etwas Leeres reden.'... Wenn übrigens nicht an jeder Stelle dem Unkundigen das Uebermenschliche der Gedanken in die Augen fallen will, so darf man sich darüber nicht wundern; denn auch in den Werken der die ganze Welt umfassenden Vorsehung zeigen sich einige auf's Nachdruckvollste als solche, andere dagegen sind so verborgen, dass sie dem Unglauben an den mit unaussprechlicher Kunst und Macht das All' ordnenden Gott Raum zu geben scheinen." ' Doch ist O. des Griechischen allzugut Meister, um annehmen zu können, dass die neutestamentlichen Schriften darum in einem klassischen Griechisch geschrieben wären. So weit geht die Theopneustie nicht. „Wer den Klang, die Zeichen, und die Dinge, wofür die Zeichen stehen, unterscheidet, wird keinen Anstoss an dem Soloecismus dieser Zeichen nehmen, wofern er nur die Dinge, wofür die Zeichen stehen, gut und gesund findet." ' Im Namen Aller habe Paulus es gesagt, dass er den köstlichen Schatz in irdenem Gefäss bewahre. Gerade aber diese schmucklose Form sei nur um so mehr geeignet, den göttlichen Inhalt in's Licht zu setzen.

'Fragm. Philokal.

'de princ. IV, 7.

'In Joh. 4. Fragm.

Selbst der alexandrinischen Uebersetzung des A. T.'s schreibt O. diese Theopneustie zu; und er müht sich ab, in ihren Dunkelheiten und Soloecismen, an die er ängstlich gewissenhaft sich hält, einen mysteriösen Sinn zu finden.

Die h. Schrift und die christliche Gnosis.

Dass die Schriften des A. und N. T.'s die Quelle des christlichen Glaubens seien, sagt O. nicht gerade. Dass aber die Wahrheits- und Heilslehren, welche den Inhalt des

christlich kirchlichen Glaubens bilden, nichts aussagen dürfen, was der h. Schrift widerstreite, vielmehr durch Zeugnisse aus derselben zu belegen seien, das sagt er deutlich. Nicht zwar, dass die christlichen Wahrheitslehren nicht auch durch allgemeine Vernunftgründe zu erhärten wären;¹ wie hätte diess ein O. bestreiten können, der im Christenthum die reinste Offenbarung des göttlichen Logos verehrt und in seinem Werke „über die Prinzipien" einen derartigen Versuch gemacht hat! Aber es genüge diess, sagt derselbe mit der gleichen Entschiedenheit, für den Christen nicht, vielmehr müsse auch noch die Bezeugung durch die göttlichen Schriften hinzukommen. Er selbst hat es auch durchweg so gehalten in seiner berühmten Schrift „über die Prinzipien," in der er seinen Vernunftbeweisen stets die Schriftbeweise parallel gehen lässt.

¹ de princ. IV. 1, 1.

Wie von dem gemeinen christlichen Glauben, so gilt ihm diess auch von der christlichen Gnosis. Nun wird aber kein Unbefangener zugestehen können, dass der Text der h. Schriften, nach gesunden Grundsätzen ausgelegt, und die Gnosis des O. sich decken. Auch dieser selbst ist sich bewusst, dass die Schrift, „buchstäblich" ausgelegt, zu ganz andern Ergebnissen führe als zu seiner Gnosis. Dass er diese nun gleichwohl in der Schrift fand, diess war ihm nur mit Hülfe der (selbst auch ein wesentliches Stück der Gnosis¹ bildenden) allegorischen Auslegung und der Annahme eines ihr zu Grunde liegenden geheimen, tieferen, mystischen, auch anagogisch oder tropologisch von ihm genannten Sinnes möglich, welche ihn in ihr das finden liess, was er in ihr suchte und von ihr verlangte. Gemäss dieser Annahme war es ihm ein Leichtes, in der h. Schrift nicht blos ein religiöses, sondern auch ein spekulatives Buch zu sehen; und wenn er von ihr sagt, „der Logos wohne in ihr," dieser ihm aber die höchste Vernunft, der Inbegriff aller Wahrheit war, nicht allein der religiösen, so hiess ihm diess nichts anders als: in der Schrift sei alle Wahrheit aufbewahrt. Nur dass, wie wir schon oben bemerkten, die Aufschlüsse, welche die Schrift gibt, für die Menschen berechnet sind, nicht für die höhern Geister, noch für unsern jenseitigen

¹ vrgl. Justin I. 1, S. 244.

Zustand, in dem sich dem geschriebenen und zeitlichen Evangelium das rein geistige und ewige substituire.

Die allegorische Auslegung der h. Schrift.

Die allegorische Auslegungsweise sowie die Annahme eines tieferen Schriftsinnes war aber durchaus dem O. nichts Eigenes oder Neues; wir finden sie vor ihm schon bei Klemens und den andern Vätern, und vor diesen bei Philo, dem Begründer der jüdisch-alexandrinischen Gnosis, von dem sie es alle haben. Aber auch Philo ist nicht der Begründer dieser allegorischen Auslegungsweise; schon die griechischen Philosophen verfuhren mit Homer's Gesängen, dieser Bibel der Griechen, wie Philo mit dem A. T., um sich und ihren neuen Ideen den alten Stoff zurecht zu legen; am weitesten haben es hierin bekanntlich die Stoiker getrieben. Bereits als einen Artikel der kirchlichen Glaubenslehre bezeichnet es O. hinsichtlich der h. Schrift, nicht blos, dass sie vom göttlichen Geist geschrieben sei, sondern auch, „dass sie neben dem in die Augen fallenden Sinn noch einen tiefern der Masse verborgenen habe;" die ganze Kirche, sagt er, sei darin einverstanden, dass das ganze Gesetz geistig zu verstehen sei; nur sei nicht Allen bekannt, worauf das Gesetz hinweise, sondern nur Solchen, denen in Bezug auf Weisheit und Erkenntniss eine besondere Gnade des Geistes zu Theil geworden.[1]

[1] proem. 8.

Wenn nun zwar die allegorische Schriftbehandlung des O. nicht ein Neues ist, so ist doch neu die Begründung, die er ihr gab, sowie der Umfang, wiewohl er auch hier theilweise auf den Spuren Philo's ging.

Die Begründung derselben.

Nichts ist interessanter als diese Begründung. Sie zeigt uns den O. einerseits voll Unbefangenheit, — und wie hätte er das nicht bis zu einem gewissen Grade werden sollen, zumal den gebildeten Heiden gegenüber! — anderseits voll Präsumtionen und Voraussetzungen; und als das Resultat dieses Widerstreits erscheint die Annahme eines mehrfachen Schriftsinns und einer allegorischen Auslegung neben der buchstäblichen.

O. kann es sich nämlich nicht verbergen, dass, was besonders auch Häretiker und heidnische Philosophen[1] hervorhoben, in den Schriften Vieles vorkomme, das, wenn buch-

[1] s. S. 132.

stäblich verstanden, anthropomorphistisch und somit Gottes unwürdig, sogar indecent sei, Manches auch, was unwahrscheinlich, ja unmöglich, wieder Anderes was ungereimt, ja widersinnig sei. Anthropomorphistisch erscheine z. B. gleich die Schöpfungsgeschichte; indecent so Manches in der Geschichte der Patriarchen, z. B. die Vermischung Loth's mit seinen Töchtern, die zwei Weiber Abraham's, die Schwesterschaft der Weiber Jakob's, die Schwängerung zweier Mägde durch denselben u. s. f.; ungereimt, ja widersinnig sei Manches in dem Gesetz, z. B. das Verbot, Geier zu essen,' „da Niemand, selbst in der grössten Hungersnoth und vom Mangel überwältigt, auf dieses Thier verfiele;" widersinnig das Gebot, dass unbeschnittene acht Tag alte Kinder aus ihrem Stamm ausgerottet werden sollen, denn „wenn überhaupt etwas hierüber, was buchstäblich zu verstehen, gesetzlich bestimmt werden wollte, so hätte das Gebot der Ausrottung die betreffenden Väter oder Erzieher (welche das Kind zu beschneiden unterliessen) treffen müssen;" unmöglich sei das Gebot, einen Bockhirsch zu opfern,' da dieses Thier gar nicht existire; ebenso wenig wisse man davon, dass jemals ein Greif einem Menschen in die Hände gekommen wäre, und doch verbiete der Gesetzgeber,' einen solchen zu essen; unmöglich sei das Gebot, am Sabbath in den Häusern sitzen zu bleiben und nicht von der Stelle zu gehen,' weil kein lebendes Wesen einen ganzen Tag bewegungslos sitzen könne.' Ebenso unwahrscheinlich als unmöglich nach buchstäblichem Verständnisse sei gar Vieles, was man in den Propheten lese; so das, was über den Fürsten von Tyrus von Ezechiel (Cap. 26—28) gesagt sei, das unmöglich je von einem Menschen, der über Tyrus geherrscht, verstanden werden könne; so das, was derselbe Prophet (Cap. 26—32) über Egypten weissage, es werde einst 40 Jahre wüste liegen, dass man von einem Menschen keine Spur mehr finden solle, und vom Kriege verheert werden, bis das Blutbad durch das ganze Land bis an die Kniee reiche; so das, was von Jesaias (Cap. 14) über Nebukadnezar gesagt sei, denn „Nebukadnezar, der Mensch, ist weder vom Himmel gefallen, noch als Morgenstern über der Erde aufgegangen."' Und nicht blos im A., sondern

'Lev. 11, 14.

'Deut. 14, 5.

'Deut. 14, 12; vrgl. Lev. 11, 13.

'Exod. 16, 29.

'de princ. IV, 17; c. Cels. 4, 44.

'de princ. IV, 22.

auch im N. T. fänden sich derartige Bestimmungen und Geschichten. Als eine solche Bestimmung, die buchstäblich verstanden ganz unvernünftig wäre, bezeichnet O. das: Grüsset Niemand auf der Strasse! Luk. 10, 4. Auch dass Einer auf den rechten Backen geschlagen werde, sei sehr unwahrscheinlich, „weil jeder Schlagende, wofern er nicht einen körperlichen Fehler hat, mit der rechten Hand auf den linken Backen schlägt." Es sei ferner unmöglich, dem Evangelium zu Folge das rechte Auge, das Aergerniss verursache, auszureissen; „denn wenn wir auch zugeben, dass Einer am Sehen Aergerniss nehmen kann, wie kann man die Schuld auf das rechte schieben, da beide Augen sehen!" ib. Unter den Geschichten, die, wörtlich verstanden, ungereimt, unwahrscheinlich, unmöglich seien, „als geschehen zwar aufgezeichnet sind, aber nicht wörtlich so geschehen sein können," hebt O. diejenige hervor, wo der Teufel Jesum auf einen hohen Berg führt, um ihm von da aus die Königreiche der ganzen Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen; „denn welcher Verständige würde nicht den belachen, der meinte, es seien die Reiche der Perser, Inder, Scythen und Parther und wie sie alle heissen, mit dem leiblichen Auge gesehen worden, das nur der Höhe bedurft, um von da aus alles unten liegende Niedrige überschauen zu können?" de princ. IV, 16.

Hätte O. die Schrift mit historischem Auge betrachtet, in ihr ein religiöses Geschichtsbuch oder ein geschichtliches Religionsbuch gesehen, so würde er sich die meisten dieser Anstösse ohne Mühe haben zurecht legen können. Nun aber war sie ihm eine Wohnstätte des Logos, ein vom h. Geist diktirtes Buch, in dem nichts stehen kann, was sich nicht mit der höchsten Idee Gottes vereinigen lässt, was nicht die reinste sittliche und religiöse Wahrheit ausdrückt. Es begreift sich daher, wenn er sagt, man sehe sich durch alle diese Stellen, die, buchstäblich verstanden, keinen gotteswürdigen Sinn geben, zu der Annahme, dass unter ihnen tiefere Mysterien verborgen sein müssen, und zur allegorischen Erklärung hingedrängt. Oder „welcher vernünftige Mensch wird z. B. glauben, dass der erste, zweite und dritte Tag, Abend wie Morgen, ohne Sonne, Mond und Sterne geworden

sei? Der erste sogar ohne Himmel? Wer ist ferner so einfältig, dass er glaubte, Gott habe nach Art eines feldbebauenden Menschen ein Paradies in Eden gegen Morgen gepflanzt und einen sichtbaren und geniessbaren Baum des Lebens darein gesetzt, so dass, wer mit körperlichen Zähnen die Frucht desselben kostete, davon das Leben empfinge, und wiederum, es würde der Erkenntniss des Guten und Bösen mächtig, wer von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen kostete? Wenn es ferner heisst, Gott habe gegen Abend im Garten gewandelt und Adam habe sich hinter einem Baume versteckt, so wird, glaube ich, Niemand zweifeln, dass hier bildlich unter der Hülle einer scheinbaren nicht äusserlich und leiblich geschehenen Geschichte einige Mysterien angedeutet seien." ' 'de princ. IV, 16.

O. sagt daher auch geradezu, es sei die Absicht der die h. Schriften uns schenkenden göttlichen Kraft, dass wir nicht den buchstäblichen Sinn allein auffassen, da der blosse Buchstabe bisweilen nichts Wahres, ja soger Ungereimtes und Unmögliches enthalte, und eben darum sei in die wirkliche Geschichte und in die buchstäblich anwendbare Gesetzgebung Einiges eingewoben.' 'de princ. IV, 18. Denn „wenn überall die Anwendbarkeit der Gesetze und der natürliche Zusammenhang der Geschichte so deutlich in die Augen spränge, so würden wir kaum glauben, dass noch in einem anderen Sinn neben dem offen vorliegenden die Schrift gefasst werden könne. Es hat daher der Logos Gottes es so eingerichtet, dass mitten unter das Gesetz und die Geschichte gleichsam einige Aergernisse, Anstösse und Unmöglichkeiten gebracht wurden, damit wir nicht, von dem durchweg Buchstäblichen des Ausdrucks angezogen, am Ende gar von der Heilslehre abfielen, wenn wir nichts Gotteswürdiges in der Schrift fänden, oder doch, von dem Buchstaben festgehalten, nichts Höheres suchten. Aber auch das muss man wissen, dass, wenn es der Hauptzweck ist, den Zusammenhang im Geistigen durch das, was geschehen ist und geschehen soll, darzulegen, der Logos da, wo er Geschehenes vorfand, das sich diesem Mystischen anpassen liess, diess gebrauchte, doch so, dass er den tiefern Sinn vor der Masse verbarg; wo dagegen für die Darstellung des Zu-

sammenhangs dieser übersinnlichen Dinge keine denselben entsprechende äussere Geschichte sich vorfand, die um des geheimeren Sinnes willen schon vorher aufgezeichnet gewesen wäre, da verwob die Schrift auch Ungeschehenes in die Geschichte, sei es, dass es überhaupt unmöglich, oder zwar möglich, aber nicht wirklich war. Und zwar sind bald wenige Ausdrücke eingeflochten, die dem Buchstaben nach nicht wahr sind, bald sind es mehrere.“ Und wie mit der Geschichte, so sei diess auch hinsichtlich der Gesetzgebung der Fall. „In dieser ist allerdings vieles von selbst Anwendbare und auf die Zeit der Gesetzgebung Passende; bisweilen aber zeigt sich kein anwendbarer Gedanke; ja manchmal wird Unmögliches zum Gesetz gemacht — als Wink für die, die tiefer forschen und nachdenken.“ Und zwar „nicht nur bei den Schriften vor der Erscheinung Christi hat der Geist dieses veranstaltet, sondern als derselbe Geist und von dem Einen Gott hat er das Gleiche auch bei den Evangelien und den Aposteln gethan; denn auch diese enthalten nicht durchweg unvermischt die Geschichte, sondern auch Eingewobenes, äusserlich nicht Geschehenes.“ Allerdings „war es ihre Absicht, Wahres zu berichten zugleich im Geistigen wie im äusserlich Wirklichen, wo es ihnen irgend möglich war; wo aber beides sich nicht thun liess, zogen sie das geistig Wahre dem Aeusserlichen vor, so dass sie nicht selten die geistige Wahrheit in einer so zu sagen äussern Lüge bewahrten.“

de princ. IV, 15.

de princ. IV, 16.

In Joh. 4.

Die Nothwendigkeit einer allegorischen Auslegung dringt sich übrigens dem O. noch von einer andern, indessen mit der vorigen nahe verwandten Seite auf. Er kann sich nämlich auch das nicht verbergen, dass es in der Schrift und besonders auch in den evangelischen Berichten Differenzen in den verschiedenen Redaktionen, und geradezu Widersprüche gebe. So in den Berichten über Johannes den Täufer, die nicht blos in einzelnen Punkten von einander abweichen, z. B. in der Anführung der Jesaianischen Stelle, in dem Zuruf des Täufers, der hier an das Volk, dort an die Pharisäer gerichtet erscheine, in den Erklärungen desselben über sein Verhältniss zu Jesu, sondern auch in den Zeitangaben über

die Verhaftung des Täufers, die nach den Synoptikern früher, nach Johannes später erfolge, so dass er gleichzeitig frei und als Gefangener erscheine. So in den Angaben über die Versuchungsgeschichte und das erste Auftreten Jesu, denn nach den Synoptikern schliesse sich jene unmittelbar an die Taufe an, dann folge sofort die Reise nach Kapernaum in Galiläa, motivirt durch die Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers, während nach Johannes Jesus am sechsten Tag nach der Taufe in Kana gewesen, so dass hiernach der 40-tägige Aufenthalt in der Wüste und die Versuchung gar nicht statt gefunden. O. weiss noch von manchen solcher Widersprüche zu sagen; so versetzen die Synoptiker die Tempelreinigung an den Schluss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Johannes an deren Anfang.

Hätte O. die Schrift mit kritischem Auge betrachtet, so würde ihn diess zu einer Evangelienkritik und einer hierauf gegründeten historischen Auffassung des Lebens Jesu geführt haben. Nun aber liegt ihm eine kritische Betrachtung ebenso ferne als schon im Allgemeinen eine historische; vielmehr ist ihm von vornherein ausgemacht, dass die Schrift ebenso wenig Widerspruchsvolles und Unwahres als Gottes Unwürdiges enthalten könne. Wenn daher Aussprüche und Erzählungen sich zu widersprechen scheinen, so müsse man sie so fassen, dass jeder Widerspruch verschwinde. Hiernach ist er geneigt, überall, wo sich in unsern Evangelien auch nur die geringste Verschiedenheit zeigt, sofort auch zwei verschiedene Vorgänge anzunehmen, denn nie, bemerkt er, hätten die h. Berichterstatter dieselben Vorgänge auf verschiedene Weise aufgefasst, oder irgend ein Wort, irgend eine Thatsache ungenau angemerkt.' So, um ein Beispiel anzuführen, erklärt er die beiden Rezensionen des Vaterunsers in Matthäus und Lukas für „zwei verschiedene Gebete, die einige Theile mit einander gemein hätten;" denn abgesehen davon, dass in Vielem Verschiedenheit im Inhalt sei, lasse sich auch der Hergang und Ort, wie er bei Matthäus 5, 1. 2 berichtet sei, nicht mit demjenigen in dem Bericht des Lukas (11, 1) vereinigen.' Wo ihm aber diess nicht ausreicht, da muss man nach ihm die Wahrheit, die es im buchstäblichen Sinne

In Joh. 6, 18.

'de orat. c. 18.

nicht ist, im geistigen Sinne nehmen; einen andern Ausweg sieht er keinen. Mehr als einmal stellt er das Dilemma, „entweder müsse man annehmen, die Wahrheit der Evangelien liege im Geistigen (d. h. die evangelischen Relationen seien nicht durchweg, und vor Allem da nicht, wo sie sich widersprechen, als Berichte äusserer Geschichte zu nehmen), oder man müsse, da die Differenzen sich sonst nicht lösen lassen, vom Glauben an die Evangelien abstehen, als die nicht wahr wären, nicht in einem göttlichen Geiste geschrieben, nicht in bester Ordnung abgefasst,... oder aber, sofern man es nicht wage, gänzlich den Glauben an den Herrn aufzugeben, müsse man Ein Evangelium auswählen, als dem vor dem andern zu glauben sei." [In Joh. 10, 2.]

Auf dem Wege dieser allegorischen Auslegung die Differenzen und Widersprüche besonders in den evangelischen Berichten, z. B. den oben angeführten zwischen den Synoptikern und Johannes in Betreff der Versuchung und dem Auftreten Jesu zu lösen, resp. beseitigen zu dürfen, glaubt O. sich um so mehr berechtigt, als nicht zu verkennen sei, dass der eigentliche Zweck, den die Verfasser der Evangelien bei ihrer Abfassung gehabt, nicht zunächst gewesen sei, eine Geschichte im äusserlichen Sinne des Wortes zu geben, sondern in der äussern Geschichte und in Anlehnung an sie eine innere. Daher hätten die Evangelisten „viele der ausserordentlichen Thaten Jesu, die sie beschrieben, uneigentlich verstanden, sowie anderseits das rein Geistige in Form einer äussern Geschichte gegeben;" ebenso hätten sie, gleichfalls im Interesse einer mystischen Auffassung, „Geschichtliches versetzt und umstellt; was an diesem Ort oder zu dieser Zeit oder auf diese Weise geschehen, erzählt, wie wenn es an einem andern Ort, zu einer andern Zeit oder auf etwas andere Weise geschehen wäre." [In Joh. 10, 4.]

Aber auch durch direkte Aussprüche und Beispiele der Schrift findet O. die allegorische Auslegung an die Hand gegeben; z. B. durch 1 Cor. 10, 1 ff.; Gal. 4, 21 ff.; Ephes. 5, 31 f.; Hebr. 12, 22. Jesus selbst und die Apostel seien also in der allegorischen Deutung des A. T.'s vorangegangen. Auch auf das Wort Pauli II Cor. 3, 5. 6 beruft sich O.;

denn wenn der Apostel sage, der Buchstabe tödte, der Geist aber mache lebendig, so verstehe er unter dem Buchstaben, der tödte, die sinnliche, buchstäbliche Auslegung der Schriften, unter dem Geist aber, der lebendig mache, die noetische, geistige, allegorische.' Selbst in dem, was man über „die verschiedenen Erscheinungsformen Jesu"' lese, liege eine Beziehung „auf die Natur des göttlichen Wortes," das sich der Masse nicht auf gleiche Weise zeige wie denen, die im Stande seien, ihm auf den hohen Berg zu folgen; „jenen, die unten am Berg stehen bleiben, hat diess Wort weder Gestalt noch Schöne, es dünkt sie schlechter als Worte von Menschen, und allerdings kann man sagen, dass die Reden der Philosophen einen grösseren Schein und Glanz haben, als das Wort Gottes, wie es der Masse geprediget wird, das selbst eine thörichte Predigt zu sein scheint; eine göttlichere Gestalt aber hat es denen, die Macht empfangen haben, ihm in die Höhe nachzufolgen."'

'c. Cels. 4, 70; 7, 20.

's. S. 112; 276.

'c. Cels. 6, 77.

Im Bisherigen hat O. die Begründung der allegorischen Auslegung der Schrift aus der Beschaffenheit dieser letztern selbst hergenommen; er bleibt aber dabei nicht stehen; er gibt auch eine Begründung, die er aus der Natur des Menschen schöpft, wobei er offenbar von der Voraussetzung ausgeht, dass die Schrift als ein Heilsbuch für alle Menschen in ihrer Grundbeschaffenheit auch der Natur des Menschen entsprechen müsse. Nun bestehe der Mensch aus Leib, Seele und Geist; demgemäss „hat auch die vom göttlichen Haushalt dem Menschen verliehene Schrift einen dreifachen Sinn: einen leiblichen, einen seelischen oder moralischen, einen geistigen oder mystischen."'

'de princ. IV, 11.

Ihr Werth.

Wir haben es den O. schon oben aussprechen hören, wie die allegorische Auslegung und die ihr zu Grunde liegende Annahme eines geheimen Sinnes allein im Stande sei, den Glauben an die durchgängige Gotteswürdigkeit und Unfehlbarkeit der h. Schriften zu retten, der bei einer buchstäblichen Auffassung derselben Schiffbruch leiden müsse. Ein ander Mal bezeichnet er die Verirrung, der eine buchstäbliche Auffassung ausgesetzt sei und vor welcher eine allegorische Schriftbehandlungsweise allein bewahre, als eine

dreifache; neben dem Unglauben nennt er noch die Häresie und die fleischliche Gottesauffassung. „So haben die Verhärteten und Unwissenden unter denen aus der Beschneidung an unsern Erlöser nicht geglaubt, weil sie dem Buchstaben der von ihm handelnden Prophetien folgen zu sollen meinten und nun im eigentlichen und sinnlichen Sinne in seiner Erscheinung nichts von dem verwirklicht sahen, was von ihm geweissagt war, vielmehr haben sie ihn als Einen, der sich widerrechtlich für Christus ausgegeben, gekreuzigt. Die Häretiker (die Marcioniten) dagegen, wenn sie Stellen lasen, die Gott Zorn, Reue oder ähnliche Eigenschaften beilegen, wie Jer. 15, 14; Exod. 20, 5; 1 Kön. 15, 11; Jes. 45, 7; Am. 3, 6; Mich. 1, 20; 1 Sam. 18, 10 und tausend ähnliche, (die sie buchstäblich nahmen) verfielen darauf, die göttlichen Schriften dem Demiurg zuzuschreiben, dem die Juden dienen, und zwischen diesem, der nicht vollkommen und nicht gut sei, und dem vollkommenen Gott, der nicht der Weltschöpfer sei und den zu verkünden der Erlöser gekommen, zu scheiden. Wenn nun zwar die Einfältigeren unter denen, welche der Kirche anzugehören sich rühmen, keinen Gott annehmen, der über dem Weltschöpfer steht, woran sie ganz recht thun, so legen sie diesem doch (eben wieder in Folge ihrer buchstäblichen Auffassung der betreffenden Schriftstellen) Eigenschaften bei, wie man sie auch dem rohesten und ungerechtesten Menschen nicht zuschreibt." ' Selbst zur Unsittlichkeit könne solch' eine buchstäbliche Schriftauffassung verleiten. Oder „wer wird nicht unterwiesen werden, der Ueppigkeit zu fröhnen, und die Hurerei für nichts zu achten, wenn er liest, wie Judas bei einer Hure einkehrt und wie die Patriarchen zu gleicher Zeit mehrere Weiber hatten?" O. wird nicht müde, das Hemmende, ja Gefährliche einer fleischlichen Auffassung darzustellen. So sagt er von den Opfergesetzen des Alten Bundes, wenn sie nicht in einem andern Sinn genommen würden, als der Buchstabe laute, so brächten sie, in der Kirche vorgelesen, mehr Hemmung und Störung der christlichen Religion als Erbauung. ' „Die (mosaischen) Gesetze buchstäblich genommen, müsste ich in der That erröthen, dass Gott solche Gesetze gegeben; feiner und

' de princ. IV, 8.

' Hom. in Levit. 5, 1.

vernünftiger erschienen mir noch die Gesetze der Menschen, z. B. der Römer, oder Athener."

Indessen spricht O. der buchstäblichen Auffassung doch nicht allen Werth ab, wenigstens nicht für die grosse Masse, die sich zur geistigen Deutung nicht zu erheben vermöge.[1] Aber freilich, was er unter buchstäblicher Auffassung versteht, ist auch darnach; sie ist nämlich nichts weniger, als das, was man heut zu Tage grammatisch-historische Interpretation nennt, wovon er nicht eine Ahnung hat, vielmehr nur das reine Haften am nackten Buchstaben. Seltsam! Selbst dem blossen Vernehmen von Worten der Schrift schreibt O. Kraft zu, so superstitiös ist wieder dieser Mann, der anderseits so spirituell sein will. In seinen Homilien über das Buch Josua, wo er auf die Vertheilung des Landes Palästina und die Grenzbestimmungen zu reden kommt, schliesst er, nachdem er alles diess in seiner Weise allegorisch mystisch gedeutet: allerdings bringe das geistige Verstehen und Deuten dieser Bestimmungen und was hierüber gesagt sei, die höchste Frucht; aber auch schon das blosse Anhören solcher biblischen Lektionen sei nicht ohne Werth und Segen. „Wie die Zaubersprüche eine gewisse, ihnen einwohnende Kraft haben, und der Bezauberte, auch wenn er nichts davon versteht, doch gemäss der den Worten einwohnenden Kraft eine Wirkung verspürt, sei es zum Schaden, sei es zur Heilung des Körpers oder der Seele, so und noch viel mächtiger als derartige Zaubersprüche wirken die Bezeichnungen und Namen in der h. Schrift. Es sind nämlich in uns einige Kräfte, deren bessere durch diese heiligen Buchstaben und Namen wie durch Zaubersprüche, mit denen sie in einer gewissen Verwandtschaft stehen, genährt, und so kräftiger werden zu unserer Förderung; während die feindseligen und schlechten derselben von diesen Zaubermitteln Gottes besiegt und wie eingeschläfert werden, — ähnlich einer durch Zaubermittel eingeschläferten Schlange oder sonst einem giftigen Gethier." Und diess geschehe, mögen wir auch kein klares Bewusstsein darum haben; es sei ähnlich wie man von dem Zungenredenden lese 1 Cor. 14, 14. Anders aber könne es nicht sein, denn alle Schrift von Gott eingegeben sei

[1] c. Cels. 1, 18.

nütze; wäre sie diess nicht, so wäre sie nicht von Gott ein-
'Hom. 20 in Jos. c. 15. gegeben.'

In der Regel kennt O. nur den pneumatischen Sinn und den Buchstaben. Wenn er aber die Analogie mit dem Menschen hervorhebt, den er in Leib, Seele und Geist theilt, spricht er auch noch von einer psychischen Erklärung, die er auch die moralische nennt und in die Mitte zwischen jene beiden stellt. So wahr nun ist, dass, wie er sagt, „die meisten gewöhnlichen Erklärungen, die der Menge zusagen, diesen Charakter haben," so gewiss überhaupt Inhalt und Zweck der h. Schriften vornämlich ein moralischer ist, so wenig hat doch O. diese Erklärungsart cultivirt; er hat sie nicht einmal von den andern recht zu scheiden gewusst, mit deren einer oder andern er sie meist vermischt. Wenigstens ist das
'de princ. IV, 12. Beispiel, das er hiefür anführt, 1 Cor. 9, 9,' nicht glücklich
'c. Cels. 4, 49. gewählt; wie es denn auch anderswo' von ihm als Muster allegorischer Auslegung citirt wird.

Den Werth der drei Auslegungsarten zusammenstellend sagt er einmal: „Der Schlichtere mag sich erbauen am Fleische der Schrift, so wollen wir die buchstäbliche Auffassung nennen; der schon etwas Fortgeschrittene an ihrer Seele; der Vollkommene aber, 1 Cor. 2, 6, an dem geistigen
'de princ. IV, 11. Gesetz, das ein Schattenbild der dereinstigen Güter enthält."'

Ihr Inhalt.

Fragen wir nun nach dem Inhalt, den O. seiner allegorischen Auslegung der h. Schriften gibt, oder was er als den pneumatischen Sinn derselben, als „die Merkmale ihres wahren Verständnisses" bezeichnet, so spricht er sich hierüber also aus: „Zunächst, das müssen wir festhalten, ging allerdings die Absicht des durch das uranfänglich bei Gott seiende Wort die Diener der Wahrheit, Propheten und Apostel erleuchtenden Geistes in erster Linie auf die (Mittheilung der) unaussprechlichen Mysterien, welche sich auf die Angelegenheiten der Menschen beziehen, — unter Menschen verstehe ich aber die Seelen, so lange sie im Leibe sind —, damit der Belehrungsfähige, indem er forscht und in die Tiefen des im Buchstaben liegenden Sinnes eingeht, den Heilswillen Gottes nach seinem ganzen Umfange kennen lerne. Da aber die Seelen nicht anders Vollkommenheit erlangen können, als

nur durch die volle und klare Wahrheit über Gott, so setzte diess nothwendig die Lehre von Gott und seinem Eingebornen voraus, und zwar: welcher Natur dieser sei, in welchem Sinne er Gottes Sohn sei, welches die Ursachen seien, dass er bis zum menschlichen Fleische sich herabgelassen und in Allem den Menschen angenommen habe; was ferner die Wirkung hievon, und auf wen sie sich erstrecke und auf wie lange. Nothwendig musste auch von den andern, mit uns verwandten vernünftigen Wesen, den göttlicheren, wie den aus ihrem seligen Stande gefallenen, sowie über die Ursachen dieses Falles Aufschluss in der göttlichen Offenbarung gegeben sein; ebenso über die Verschiedenheit der Seelen und woher diese Verschiedenheit komme; ferner was die Welt sei und warum und wie sie entstanden; endlich woher diess viele Böse auf der Erde und ob es nicht allein auf der Erde, sondern auch anderswo sei." Das alles habe man wissen müssen, habe aber „der Geist, der die Seelen der heiligen Diener der Wahrheit erleuchtete, um derer willen, welche die Mühe der Erforschung solcher Geheimnisse nicht auf sich nehmen können, in Ausdrücke gehüllt, welche anscheinend sich auf die sichtbare Welt beziehen." Man sieht: was O. der pneumatisch-allegorischen Schriftbehandlung als Prinzipien vorhält und was er von ihr verlangt, dass sie in der Schrift suchen und finden müsse, wenn sie nicht irre gehen wolle, das ist nichts anderes als seine Gnosis in ihrem ganzen Umfange, zunächst allerdings seine anthropologische und soteriologische, dann aber auch seine theologische, christologische, angelo- und dämonologische, kosmologische und eschatologische. Ja, gerade die transzendenten Parthien sind es, die der tiefere Sinn der Schrift, besonders des A. T.'s sein sollen, auf dessen Darlegung er überall ausgeht. Desshalb ist ihm auch nur diejenige Deutung der alttestamentlichen Typen eine vollständige, die sich nicht begnügt, sie auf die evangelische Geschichte zu beziehen, sondern auch hinaufweist zu den obern, ewigen Verhältnissen der Dinge. Was anderes ist diess aber, als die reinste subjektive Willkür, die ihre Lieblingsideen überall in den Text hineinlegt, auch wo er

de princ. IV, 14.

nicht im Entferntesten dazu berechtigt, und so ein leeres Spiel mit ihm treibt!

Ihr Umfang. So willkürlich in ihrem Inhalt, so maasslos in ihrem Umfang ist diese allegorische Deutung. Zwar hat O. selbst die Frage, wo in den h. Schriften die allegorische Erklärung ein Recht habe, sich geltend zu machen, wo sie anhebe und wo sie ende, schon durch deren Begründung gewissermaassen beantwortet. Offenbar nämlich hat er sie nur innerhalb gewisser Grenzen zulassen wollen, wenn er darauf hingewiesen hat, dass sie da einzutreten habe, wo der Text buchstäblich gefasst entweder Gottes Unwürdiges oder Widersprechendes enthalte. Auch erklärt er, dass er auch das Recht der buchstäblichen und geschichtlichen Auffassung anerkenne. „Damit Niemand glaube, ich meine, dass Nichts (in den evangelischen Berichten) Geschichte sei, weil Einiges nicht Geschichte ist, und dass kein Gesetz dem Wortsinne nach beobachtet sein wolle, weil Einiges dem Buchstaben nach ungereimt oder unmöglich ist, oder dass, was von dem Heiland geschrieben steht, nicht auch buchstäblich wahr sei, so muss ich sagen, dass mir ausser Zweifel ist, dass von Manchem die geschichtliche Auffassung Wahrheit habe. So wurde Abraham wirklich in der Doppelhöhle zu Hebron begraben, auch Isaak und Jakob und je eine Frau von jedem derselben; Sichem wurde dem Joseph zum Erbe gegeben und Jerusalem ist die Hauptstadt von Judäa. Und so ist noch unzähliges Andere (historisch) wahr. Denn des geschichtlich Wahren ist weit

de princ. IV, 19. mehr, als des eingewobenen blos Geistigen." Näher zugesehen ist aber doch des von O. als rein geschichtlich im A. und N. Testament Anerkannten verhältnissmässig sehr wenig, viel weniger, als selbst die schärfste Kritik unserer Tage finden kann. Er ist nun einmal von der Sucht zu allegorisiren so eingenommen, dass er es nicht blos da thut, wo die buchstäbliche Auslegung ihm keinen guten, Gottes würdigen Sinn an die Hand geben will, sondern auch da, wo sie einen wahrhaft guten, ja den einzig guten Sinn gibt. Ueber seinem Allegorisiren hat er allen Sinn für geschichtliche Wahrheit, für jede gesunde Auslegung verloren. Auch prinzipiell hat er die Schranken, die er sich gesetzt, durchbrochen. Wenn er nämlich

von der h. Schrift sagt, dass sie einen dreifachen Sinn habe, entsprechend der dreifachen Natur des Menschen, und somit eine dreifache Auslegung zulasse, so ist demgemäss die mystisch-allegorische Ausdeutung nicht blos da in ihrem Recht, wo die buchstäbliche Erklärung kein Recht hat, sondern überall; und wenn wir unsern Vater auch nicht streng beim Wort nehmen dürfen, weil sonst die buchstäbliche Erklärung auch überall anwendbar wäre, was er doch sonst nicht gelten lassen will, so ist doch so viel gewiss, dass thatsächlich vor der allegorischen die buchstäbliche ganz in Hintergrund tritt. So zieht sich denn auch nach O. durch das ganze A. T. ein geheimer mystischer Sinn, der durch allegorische Auslegung zu ermitteln ist, — durch seine Geschichten, seine Gesetze, besonders seine Ceremonialgesetze, selbst durch seine Prophetien. Auch das N. T. deutet noch auf höhere Wahrheiten, deren Schatten es erst enthält, und gibt, wenn auch nicht in dem Umfang wie das A., der mystischen Erklärung Raum.

Proben von ihr.

Wir lassen nun einige Proben von dieser allegorischen Auslegung folgen. Sie beginnt gleich mit den ersten Blättern der h. Schrift, „welche anscheinend eine Beschreibung geben von der sichtbaren Schöpfung, von der Erschaffung des Menschen und wie aus ihm nach und nach in Folge der Fortpflanzung das Menschengeschlecht entstand,“ während doch alles diess nur Bild sei.' Was 1 Mos. 6, 2 von den Kindern Gottes stehe, welche die Töchter der Menschen zu Weibern genommen hätten, bedeute die Seelen, die nach diesem menschlich körperlichen Leben, das tropologisch die Töchter der Menschen genannt werde, ein Verlangen gehabt hätten.' Dessgleichen was über Israel und die ihm näher oder ferner stehenden Völker gesagt sei, enthalte als höhere Wahrheit, die unter dieser Hülle verborgen sei, „eine Geschichte der Seelen und ihrer verschiedenen Geschlechter und Stämme.“' Denn „wenn Paulus von einem Israel nach dem Fleische spricht (1 Cor. 10, 18), so gibt es also ein Israel nach dem Geist; und wenn er einen Unterschied macht zwischen dem (äusserlichen) Juden und dem im Verborgenen (Röm. 2, 28), so ist daraus zu entnehmen, dass, wie es ein

'de princ. IV, 14.

'c. Cels. 5, 55.

'de princ. IV, 23.

leibliches Geschlecht von Juden gibt, es ebenso ein Volk von Juden im Verborgenen gebe, deren Seelen ihre edle Abkunft nach unerforschlichen Gründen bewahrt haben;'.... und wenn er von einem himmlischen Jerusalem spricht (Gal. 4, 26) und von einer Stadt des lebendigen Gottes (Heb. 12, 22), so ist mithin Alles, was von Jerusalem und den Städten Judäa's gesagt ist, sofern wir anders Paulus als Sprecher Gottes und der Weisheit hören, von der himmlischen Stadt und dem ganzen Raum, der die Städte der heiligen Erde (d. h. der himmlischen s. S. 226.) umfasst, zu verstehen;'.... und dem entsprechend ist, was von den einzelnen (Heiden-)Völkern und ihren Wohnsitzen gesagt ist, auf die Seelen und ihre verschiedenen Herbergen zu beziehen." ' In diesem Sinn und Geist deutet O. konsequent, ohne bei jeder Stelle zu bemerken, ob sie nur so oder ob sie zugleich auch buchstäblich und äusserlich historisch zu verstehen sei, Alles, was im A. T. über Israel und die Völker, mit denen es in Berührung kam, geschrieben ist. So die Abstammung der Israeliten von den Familienhäuptern und dieser von den Patriarchen und dieser von dem Einen Adam, die ihm in verhüllter Darstellung eine Genealogie der Geister-Israeliten ist, deren Typus die leiblichen waren, bis hinauf zu dem einen Geister-Stammvater, Christus, „der unmittelbar auf den absoluten Gott und Vater folgt, und gerade so Vater jeder Seele ist, wie Adam der Vater aller Menschen." ' So den Hinabzug der 70 Seelen nach Egypten, und „wie sie dort sich mehren wie die Sterne des Himmels, aber auch, weil nicht alle von ihnen Lichter der Welt sind, denn nicht alle aus Israel sind Israel, wie der unzählige Sand des Meeres," der ihm die Herabkunft (der bessern) Seelen in diese Welt bedeutet, von Gott zugelassen zur Erleuchtung der Uebrigen und zu ihrer Besserung.' So was erzählt wird von der Abführung nach Babylon, „und wie an diesem Orte Einige ganz erniedriget und zu Sklaven gemacht, Andere aber an den Orten ihrer Gefangenschaft hochgestellt und berühmt wurden, so dass sie Macht und Ansehen erlangten und der Regierung der Völker vorstanden."' So die Weissagungen über Egypten, Babylon, Tyrus, Sidon und die andern Völker, die nicht blos von diesen leiblichen

'de princ. IV, 21.
'de princ. IV, 22.
'ib. IV, 23.
'de princ. IV, 21.
'de princ. IV, 23. 24.
'de princ. IV, 23.

Völkern zu verstehen seien, sondern noch in einem andern Sinne; „wie es nämlich ein himmlisches Jerusalem und Judäa gibt und somit ohne Zweifel auch ein Volk, das darin wohnt und Jsrael heisst, so ist wohl möglich, dass es auch Räume gebe, die an jenes Judäa grenzen und mit den Namen Egypten, Babylon, Tyrus, Sidon benannt werden, und die Fürsten dieser Räume und die Seelen, die etwa daselbst wohnen, Egypter, Babylonier, Tyrier, Sydonier heissen;' und da auch dort ein Verkehr zwischen den Einen und Anderen zu denken ist, so mag, was wir von einer Gefangenschaft der Jsraeliten unter jenen Völkern lesen, ebenfalls in diesem Sinne zu deuten sein, dass nämlich die Seelen von ihren besseren und höhern Sitzen — von Judäa — nach Egypten oder Babylonien herabsanken." ' Aehnlich deutet er mit Hinweisung auf Psl. 90, 4: Tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag, das, was von den Sabbaten, Neumonden, Jahresfesten, Jubeljahren im A. T. geschrieben ist, als Aeonen-Sabbate, Welt-Jubeljahre u. s. f.' Es passt ihm diess ganz zu seiner Idee von den unendlich vielen Weltäonen.

's. S. 355.

'de princ. IV, 22.

'de orat. c. 27.

Das ist ihm die rechte geistige Auslegung des A. T.'s; „sie zeigt, welchen himmlischen Gegenständen die Juden im Fleisch zum Bild und Schattenriss dienten, und von welchen künftigen Gütern das Gesetz der Schatten war." '

'ib. IV, 13.

Fast so reich an solchen allegorischen Auslegungen ist seine Erklärung des N. T.'s, zunächst der Evangelien. So deutet er im Vaterunser, in der 3. Bitte, den Himmel auf Christus, die Erde auf die Kirche; „denn welcher Thron ist des Vaters so würdig als Christus? und welcher Fussschemel als die Kirche?" ' Wo er auf das Wort des Herrn: „Ich bin nur gesandt zu den verlornen Schafen vom Hause Israel" (Matth. 15, 24) zu reden kommt, sagt er: „ich verstehe das nicht wie die geistesarmen Ebioniten, die ihren Namen von der geistigen Armuth haben, denn das hebräische ebion heisst arm, so dass ich annähme, Christus wäre vornämlich zu den fleischlichen Israeliten gekommen; denn nicht sind die Kinder des Fleisches darum auch Kinder Gottes (Röm. 9, 8)." ' Das ist ganz in jenem gnostischen Geist, den wir so eben haben kennen lernen. Anderes ist von ihm mehr in symbolisch-

'de orat. c. 26.

'de princ. ib. 22. vrgl. S. 110.

mystischem Sinne aufgefasst und gedeutet. Wo er von den verschiedenen Berichten in den Evangelien über Johannes den Täufer spricht, hebt er unter Anderem auch das hervor, dass dieser nach dem 1. Evangelium sage, er sei nicht würdig, dem Herrn die Schuhe nachzutragen, nach Markus, ihm die Schuhriemen aufzulösen. Nun sei aber beides nicht das Gleiche; „folglich' muss, da keiner der Evangelisten irrt oder lügt, Johannes Beides zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Sinne gesagt haben; denn die Evangelisten haben sich über dieselbe Sache nicht auf verschiedene Weise ausgedrückt." Und nun gibt er an, was der mystische Sinn der verschiedenen Ausdrücke des Täufers sei. „Es ist allerdings etwas Grosses, die Schuhe des Herrn zu tragen; ein Grosses ist es aber auch, zu seinem leiblichen Sein, wozu er sich erniedrigte, sich zu bücken, um ihn in dem Bild seiner Niedrigkeit zu beschauen und jede Dunkelheit in dem Mysterium seiner Menschwerdung, gleichsam den Schuhriemen seiner Füsse zu lösen. Was aber die Stelle von den Schuhen betrifft, die gewiss auch einen mystischen Sinn hat, so glaube ich, dass der eine der Schuhe die Menschwerdung, da der Sohn Gottes Fleisch und Gebein annimmt, bedeute, der andere aber das Hinabsteigen in den Hades, wo immer dieser sein mag, und die Fahrt in's Gefängniss im Geist, (wovon Psl. 16, 10 und 1. Petr. 3, 18—20 handle). Wer also so, wie es würdig ist, die Gründe von diesen beiden Herablassungen auseinandersetzen kann, der ist würdig, das Band der Schuhe Jesu zu lösen, ein solcher bückt sich im Geist und steigt mit dem in den Hades hinabgestiegenen hinab und beugt sich vom Himmel und von den Geheimnissen der Gottheit Christi hinab zu seiner Erscheinung bei uns, als er den Menschen anschuhte. Der aber den Menschen anschuhte, hat auch den Todten angeschuht; denn dazu ist Jesus gestorben und auferstanden; dazu hat er den todten wie den lebenden (Menschen) angeschuht, d. h. den auf Erden und den im Hades, dass er ein Herr wäre über Todte wie über Lebende. Wer nun würdig das Band solcher Schuhe gelöst, der soll in gleicher Würdigkeit diese Schuhe nicht liegen lassen, sondern sie aufnehmen und tragen, indem er innerlich in sich das Er-

s. S. 359.

kannte bewegt." ' In ähnlichem Geiste hat er die Beschreibung des Einzugs des Herrn in Jerusalem ausgedeutet. Jesus ist der Logos Gottes, der in die Seele einzieht, welche Jerusalem genannt wird; er reitet auf der von den Jüngern losgebundenen Eselin, das ist, auf dem einfachen Buchstaben des A. T.'s, der von den beiden es lösenden Jüngern erklärt wird; es sind aber zwei Jünger, d. h. die rechte Erklärung des A. T.'s ist eine zwiefache: eine moralische die eine, welche das Geschriebene für die religiös sittliche Pflege der Seele verwendet, die mystische die andere, welche das dereinstige Gute und Wahre durch das im Schatten Enthaltene darstellt. Er reitet aber auch noch auf dem Eselsfüllen, das ist, auf dem N. T., denn in beiden findet man den uns läuternden und alle kaufenden und verkaufenden Gedanken in uns vertreibenden Logos der Wahrheit. Allein aber kommt er nicht nach Jerusalem, zu der Seele, auch nicht etwa nur mit Wenigen: denn Vieles muss in uns dem Logos voraufgehen, der uns vollenden soll, und gar Vieles ihm folgen, Alles aber ihn loben und preisen und seinen Schmuck und seine Kleider ihm unterbreiten, damit (auch) das, auf dem er sitzt, die Erde nicht berühre, sintemal es den trägt, der vom Himmel herabgekommen." ' In diesen Ausdeutungen ist O. unerschöpflich. So sollen die, wie man im Ev. Johannis 2, 6 lese, zwei bis drei Maass enthaltenden Reinigungskrüge der Juden andeuten, „dass die Juden gereinigt werden durch die Lehre der Schrift, welche bald zwei Maasse, d. h. den psychischen und den pneumatischen Sinn, bald drei Maasse enthält, indem einige Stellen zu den beiden genannten auch noch einen leiblichen Sinn haben, der zu erbauen fähig ist." Nicht ohne Grund aber lese man von sechs Krügen zur Reinigung, „da diese Welt, in der man gereinigt werden soll, in sechs Tagen, d. h. in einer vollen Zahl gereinigt worden ist." '

'In Joh. 6, 18.

'In Joh. 10, 18.

'de princ. IV. 1, 12.

Doch genug an diesen Proben, die noch zu den weitaus besseren dieser Schrifterklärung gehören; denn andere sind wahrhaft ungeniessbar. O. meint mit solchen allegorischen Erklärungen etwas absonderlich Tiefes zu geben; den im Acker verborgenen Schatz bezieht er hierauf. Er weiss zwar wohl, dass Andere anders hierüber urtheilen; von Celsus sagt er

geradezu, derselbe erkläre solche allegorische Auslegungen für gewaltsame Verdrehungen des eigentlichen Sinnes.' Allein er kann es nun einmal nicht ertragen, dass man die h. Schriften der Juden und Christen „für so einfältig und idiotisch" halte wie die heidnischen Philosophen thun, die so thun, weil sie sie blos im Wortverstande nehmen; er glaubt mindestens ein eben solches Recht dazu zu haben wie die griechischen Philosophen zu den allegorischen Deutungen ihrer mythologischen Sagen.' Er lässt sich daher nicht irre machen; er erklärt die Kunst solcher Deutung geradezu für eine Gnadengabe des h. Geistes,' die Gabe der Weisheit und Einsicht, welche den Sinn der h. Schrift erst vollkommen eröffne.

'c. Cels. 4, 87.
'c. Cels. 4, 17.
'vrgl. Justin, I. 1, S. 245.

Ganz anders freilich lautet das Urtheil, das der Neuplatoniker Porphir darüber fällt. „Auf einer gewissen Seite, sagt dieser Philosoph,' ist man nun einmal nicht geneigt, die Ungereimtheiten der jüdischen Schriften anzuerkennen; man verfällt daher auf Auslegungen, die übel zusammen hängen und zu dem eigentlichen Inhalt gar nicht passen; denn was Moses ganz offen und einfach gesagt, das geben sie für Mysterien aus und vergöttern es als Aussprüche voll verborgener Geheimnisse, — ein Dunst, durch den sie die gesunde Urtheilskraft der Seele verblenden. Es ist diese verkehrte Richtung an einem Manne besonders hervorgetreten, mit dem ich in meiner frühesten Jugend Umgang gehabt habe, und der damals mit vielem Beifall lehrte, wie auch jetzt noch die zahlreichen Schriften, die er hinterlassen, grossen Beifall finden."' Man kann dieses Urtheil in der That nicht ungerecht nennen, sobald man sich nur die Mühe gibt, die exegetischen Schriften O.'s auch nur einigermassen zu durchgehen. Die Vernachlässigung der grammatisch-historischen Interpretationsweise, die fast allen Kirchenvätern mehr oder weniger eigen ist, doch ihm in unbestreitbar höherm Grade als irgend einem andern, und die ihren Ursprung einestheils in einem falschen Spiritualismus hat, der durchweg geistig sein will und es doch nicht auf die rechte Weise ist, dem daher auch der einfache sittliche Sinn, die historische Betrachtungsweise zu ordinär ist, anderntheils in der überschwenglichen Ansicht von der

's. S. 35.
'Euseb. 6, 19.

Schrift, in der nichts Menschliches, nichts Poetisches, nichts Historisches anerkannt wird, sondern nur reinste Offenbarung göttlicher Wahrheiten (im alexandrinischen Sinn), diese Richtung, sagen wir, hat sich aber auch an keinem so sehr gerächt als an unserm O., dessen so zahlreiche exegetische Schriften, so weit es sich um die Erforschung des Textes handelt, also für eine gesunde wissenschaftliche Schrifterklärung völlig werthlos sind, wie interessant sie auch in mancher andern Hinsicht sein mögen.

Die exegetischen Arbeiten des O.: Scholien; Homilien; Commentare.

Wir haben es oben schon (S. 40) gesagt, dass O. den Anspruch darauf machen kann, der erste in der Reihe der Schriftausleger zu sein; denn es hat vor ihm kein kirchlicher Schriftsteller, wenigstens keiner in diesem Umfange, die h. Schriften zu einem besondern Gegenstand der Auslegung gemacht.

Seine Schriftauslegung, mit der seine literarische Thätigkeit begann und schloss, erstreckte sich fast über das ganze alte und neue Testament; im Alten sind es nur die Bücher Ruth, Koheleth und Esther, im Neuen das Ev. Marci, der 2. Br. Cor., die Briefe des Petrus, Johannes, Jakobus, Judas und die Apokalypse, die er nicht ausgelegt hat. Doch war seine Absicht, sich über die sämmtlichen h. Schriften mit seiner Exegese zu verbreiten.

Dreifacher Art sind diese exegetischen Arbeiten: sie bestehen theils in Scholien, kurzen Erläuterungen schwieriger Stellen, meist Randglossen; theils in eigentlichen Commentaren; theils in Homilien. In der einen oder der andern dieser Formen (mehrere in allen dreien zugleich oder doch in zweien) hat er die h. Schriften erklärt.

Von diesen exegetischen Werken ist wenig auf uns gekommen, wenigstens wenig im Verhältniss zu dem Verlorenen; doch ist auch diess Wenige seinem Umfange nach noch immer sehr viel: es nimmt in der Benediktiner Ausgabe der Werke des O. drei Folianten ein.

Von den Scholien besitzen wir überaus wenig und diess Wenige ist zweifelhaft.

Von den Homilien, in denen er fast sämmtliche Bücher des alten und auch einige des neuen Testamentes behandelte, und die theils von ihm selbst sorgsam ausgearbeitet und aufgeschrieben, theils seinen homiletischen Vorträgen von Abschreibern nachgeschrieben wurden, haben wir, so weit sie noch erhalten sind, fast nur lateinische Uebersetzungen, die meisten durch Rufinus, einige durch Hieronymus; so 17 Homilien über Genesis, 13 über Exodus, über den Leviticus 16, über Numeri 28, Josua 26, Richter 9, über Jesajas 9, über Ezechiel 14, über Lukas 39. Diese Uebersetzungen sind von verschiedenem, die meisten von zweifelhaftem Werthe, da die Uebersetzer sich nicht streng an das Original hielten, sondern, von dogmatischem Interesse geleitet, änderten, kürzten oder mehrten. Die einzigen griechisch uns erhaltenen Homilien sind 19 über den Jeremias; aber diese gehören nicht zu denen, die O. selber aufzeichnete.

Wichtiger als die Scholien und Homilien sind die Commentare, die O. ebenfalls sehr zahlreich verfasst hat, die aber fast alle entweder bis auf wenige Fragmente verloren gegangen, oder nur in lateinischen, ungenauen Uebersetzungen, wie z. B. der Commentar über den Brief an die Römer, den Rufin in verkürzter Gestalt bearbeitet hat, uns überliefert sind. Nur von den so wichtigen Commentaren über Johannes und Matthäus ist noch ein gut Theil im griechischen Urtext auf uns gekommen: von dem erstern' neun Tomen (1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28, 32) nebst einigen Bruchstücken, von dem letztern, der 25 Tomen umfasste, das zweite Drittheil (das 10.—17. Buch), das zugleich noch mit dem letzten Drittheil in einer alten lateinischen Uebersetzung vorhanden ist.

' s. S. 41.

Diese Leistungen des O. auf dem Gebiete der Schriftauslegung zu charakterisiren bleibt uns wenig mehr zu sagen übrig. Wir haben es schon erklärt, wie ganz seine Auslegung im Dienste seiner Gnosis steht und wie er diese durch die Hülfe der allegorischen Interpretation herauszufinden weiss. Nichts desto weniger hat man ihn auch schon als den Begründer der grammatisch-historischen Interpretation bezeichnet und sich nicht begnügt mit seinem Verdienst, die Bahn

der Schriftauslegung gebrochen zu haben. Allerdings fasst er in seiner Exegese auch die einzelnen Worte in's Auge und sucht ihre Bedeutung zu ermitteln. Aber es fehlt ihm das erste Erforderniss eines Exegeten wenigstens für das A. T. und darum mittelbar auch für das Neue, eine gründliche Kenntniss des Hebräischen, dessen äussere Wortformen er nur kannte; — ein Mangel, der sich weder durch die Hülfe der griechischen Uebersetzungen, noch durch Nachfragen bei gelehrten Juden decken liess. Daher presst er nicht selten die Worte bis in's Kleinliche. Besonders liebt er es, weil er das Gesetz des Parallelismus der Satzglieder bei den Hebräern nicht kennt, in den Synonymen verschiedene Bedeutungen herauszusuchen; so z. B. in den von Jesu ausgesagten Bezeichnungen: A und O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende. Noch lächerlicher ist es, wenn er in völliger Verkennung des Geistes und der Form der hebräischen Poesie poetische Wendungen und Ergüsse dogmatisch verwerthet, z. B. die Meinung, dass Sonne, Mond und Gestirne vernünftige Wesen mit freiem Willen seien, exegetisch begründet durch die Psalmstelle (Psl. 148, 3): „Lobet ihn, Sonne, Mond und Sterne.“ Dazu kommt, dass er nur an die einzelnen Worte und Sätze sich hält, selten den Zusammenhang und Gedankenfortschritt beachtet, was eben darin seinen Grund hat, dass ihm die Wahrheit des Schriftwortes jenseits des eigentlichen Sinnes, in der uneigentlichen und allegorischen Auffassung liegt; „denn die Schrift ist das Fleisch des Lammes (2 Mos. 12, 8), welches nicht roh genossen werden darf.“ Auch ist seine Auslegung von dogmatischen und paränetischen Exkursen überwuchert. Dagegen kann man, zumal wenn man jene Zeiten bedenkt und dass er ohne die neuern Hülfsmittel, ohne Wörterbücher und Konkordanzen zu arbeiten hatte, seine ausserordentliche Bibelkenntniss nicht genug anerkennen, die es ihm möglich macht, zu beurtheilen, wie selten oder oft ein Wort in dieser oder jener Bedeutung vorkomme, und überall zahlreiche Parallelstellen anzuführen.

de orat. c. 7.

Die kritisch-alttestamentlichen Arbeiten des O.:

Die Christen der ersten und auch noch der späteren Jahrhunderte und ihre Lehrer, die des Hebräischen meist un-

die Hexaplen und Tetraplen.

kundig waren, bedienten sich für das A. T. statt des hebräischen Originaltextes der alexandrinischen Uebersetzung, die sie für ebenso inspirirt und göttlich erklärten wie den Urtext, der sie daher eine gleiche Autorität zuerkannten' und mit deren Text sie polemisch, apologetisch und dogmatisch operirten.

'vrgl. Justin, I. 1, S. 247; Tertullian, I. 1, S. 197.

Nun ist aber der Textbestand dieser Septuaginta nicht blos ein sehr corrumpirter, sondern die Uebersetzung selbst gibt den hebräischen Text nicht immer, in den einen Büchern mehr, in den andern weniger genau wieder, und dazu war die Textform der Exemplare der Christen eine in christlichem Interesse mannigfach interpolirte, was in den Kontroversen mit den Christen die Gelehrteren unter den Juden zu bemerken nicht unterliessen. Sie bestritten die Zuverlässigkeit dieser Texte.

Der einfachste, kürzeste und sicherste Weg wäre nun für die Christen gewesen, unmittelbar auf den Urtext des A. T.'s zurückzugehen. Aber dazu war jene Zeit noch lange nicht angethan, welcher aller kritisch-philologisch-historische Sinn abging. Dazu kam im Besondern noch theils die Schwierigkeit, das Hebräische zu erlernen, theils die Präsumtion der Christen für die alexandrinische Uebersetzung in der Textform, die in den Kirchen recipirt war. Diess ging so weit, dass selbst ein O. meinte, der hebräische Grundtext sei da, wo es im Interesse des Judenthums gegenüber dem Christenthum sei, corrumpirt.'

'vrgl. Justin S. 248.

Ganz aber sich diesen Anforderungen entziehen — wie hätte das ein O. können! Es war offenbar in Folge derselben, dass er das Hebräische erlernte, wenn auch allerdings lange nicht in dem Umfange, der nöthig gewesen wäre, wenn er die Absicht gehabt hätte, das A. T. in seinem Urtexte gründlich verstehen zu lernen und auszulegen und darnach die Uebersetzungen zu berichtigen.

Eine weitere Folge war dann das grosse Unternehmen der Hexapla, mit welchem O. vielleicht seine exegetisch literarische Thätigkeit begonnen hat.' Einmal die Septuaginta als gleichberechtigt mit dem hebräischen Urtext angenommen, um nicht zu sagen, als noch vollständiger denn dieser letztere „von den Juden corrumpirte," war es um so unerlässlicher,

's. S. 40.

theils einen gereinigten Text zu gewinnen, theils sich des Verhältnisses dieser Uebersetzung, und zwar in der kirchlichen Textform, zu dem hebräischen Text bewusst zu werden. Weder das Eine noch das Andere war möglich ohne Vergleichung der verschiedenen Septuaginta-Handschriften mit einander, und noch viel weniger ohne Vergleichung mit dem hebräischen Text.

Dass der Zweck, den O. mit den Hexaplen hatte, zunächst kein anderer war, als der, sich über die vorhandenen Abweichungen die nöthige Gewissheit zu verschaffen, ohne welche die Auslegung nicht gegen den Widerspruch jüdischer oder heterodoxer Gegner geschützt werden konnte, sagt er selbst. Er habe, bemerkt er im Brief an Julius Afrikanus,[1] dieses vergleichende Septuagintawerk unternommen, theils um den kirchlichen Septuagintatext vertheidigen zu können, ohne sich doch dem Vorwurf der Unwissenheit von Seiten der Gegner aussetzen zu müssen, theils um in den Streitunterredungen mit den Juden sich nicht solcher Stücke zu bedienen, die in deren Septuagintatext sich nicht fänden. Wenn nun allerdings diese Arbeit persönlichen Zwecken und Bedürfnissen dienen sollte, so war sie weiterhin doch auch für die christlichen Lehrer überhaupt bestimmt, die durch sie erfahren sollten, wo die Septuaginta mit dem hebräischen Text übereinstimme, und wo sie abweiche.

Die Hexaplen waren also eine Zusammenstellung der Septuaginta mit dem hebräischen Grundtext, und, als exegetische Beihülfe für das Verständniss, mit einigen andern Versionen: nämlich denen des Aquila, eines jüdischen Proselyten aus Sinope, zur Zeit Hadrian's, der eine mehr als wortgetreue, eine auf's stärkste hebraisirende Uebersetzung geliefert; des Theodotion, eines Ebioniten aus Ephesus, der, etwa 50 Jahre später, unter der Regierung des Commodus eine Ueberarbeitung der alexandrinischen Uebersetzung unternahm, indem er sie stellenweise, wo sie vom Hebräischen abwich, berichtigte und nur das Buch Daniel neu übertrug; des Symmachus, ebenfalls eines Ebioniten, samaritischer Abstammung, der später als Theodotion eine dritte vollständige Uebersetzung lieferte. Noch gab es damals drei andere Uebersetzungen,

[1] c. 5.

die O. ebenfalls benützte; sie scheinen aber nicht das ganze A. T. umfasst zu haben, so weit die aufgefundenen Fragmente es erkennen lassen. O. nannte sie nur die fünfte, sechste und siebente, da er ihre Verfasser nicht kannte; die eine hatte er (auf seiner ersten Reise nach Cäsarea, zur Zeit des Caracalla) zu Jericho in einem Fasse, die andere (auf der Reise nach Achaja) zu Nikopolis bei Actium aufgefunden; wann und wo die dritte, wissen wir nicht.

Die Zusammenstellung war aber diese: Zuerst setzte O. den hebräischen Text hebräisch, dann mit griechischen Buchstaben, stichenweise, d. h. in Verse abgetheilt, worauf er nebenan die Uebersetzungen von Aquila und Symmachus folgen liess, die dem hebräischen Text am nächsten sich hielten. Nun kam die Septuaginta, auf diese Theodotion, der von der Septuaginta sehr abhängig ist, dann die fünfte, sechste und siebente Version, wo sie vorlagen. Sie bildeten also den Schluss; in der Mitte aber stand die Septuaginta, „als die getreueste Uebersetzung, nach der, wie Euseb. 6, 16 sagt, die Uebersetzungen auf den beiden Seiten berichtiget werden könnten.“ Wo die Septuagintatexte von einander abwichen, gab er dem Texte den Vorzug, der durch die andern Uebersetzungen bestätigt ward. Was das Verhältniss der Septuaginta zur hebräischen Grundschrift betraf, so bezeichnete er mit Obelen (∽) das, was im Hebräischen nicht stand, sondern nur in den Septuagintaexemplaren der Christen, mit Asterisken (⁜) hinwiederum dasjenige, was hier fehlte, dort aber stand, und nun von ihm — meist nach Theodotions Uebersetzung, und wenn diese es nicht hatte, nach Aquila, seltener nach Symmachus — eingerückt wurde.[1] Auf diese Weise wollte O. anzeigen, wo die alex. Uebersetzung mehr oder weniger gebe als der hebräische Text. Diess war „der eigentliche Zweck der Hexaplen und ihrer kritischen Zeichen, und jene vorläufige Feststellung des Septuagintatextes bildete nur die Vorstufe dazu.“ Dass das Werk, wie man so gerne glauben möchte, die Berichtigung der Sept.-Uebersetzung auf Grund einer Vergleichung mit dem hebräischen Urtext und den andern Uebersetzungen zum Zweck gehabt hätte, kann man nicht sagen; dafür war O. des Hebräischen zu wenig

[1] ad Afrik. 4.

mächtig, von seiner Präsumtion für die Septuaginta, die er in ihrer Urgestalt für unverbesserlich, für ein Werk göttlicher Eingebung hielt, nicht zu reden. Nicht einmal auf eine kritische Revision des Septuagintatextes hatte er es abgesehen, da er im Allgemeinen die Textform in den Kirchen für die reine hielt. Indirekte dagegen hat er durch eine solche Zusammenstellung, die eine nach damaligen Maassen riesige Arbeit war, für das Eine wie für das Andere vorgearbeitet.

Hexapla wurde das Werk genannt, weil es überall mindestens 6 Columnen enthielt; ausser dem hebräischen Text in 2 Columnen, hebräisch und griechisch, die 4 Uebersetzungen von Aquila, Symmachus, der Septuaginta und Theodotion; wo noch die Columnen der neu aufgefundenen Uebersetzungen (die sich nicht über das ganze A. T. erstreckten) hinzukommen, diese Theile der Zusammenstellung nannte man Octapla. Der Name Enneapla, wie man doch auch erwarten sollte, kommt nie vor.

Einen Auszug aus den Hexaplen, eine Vereinfachung aus denselben gab O. in den Tetraplen, die nur die Septuaginta mit den andern 3 Hauptübersetzungen enthielten.

Das Autographon der Hexaplen, die, mindestens 50 sehr starke Bücherrollen, wegen dieses ihres Umfangs wohl schwerlich abgeschrieben wurden, ist spurlos verschwunden; ebenso das der Tetraplen. Sie wurden indessen, so lange sie zugänglich waren, fleissig benützt und mehr oder weniger excerpirt. Auf diese Weise haben sich bedeutende Ueberreste des Werks in einigen Septuagintahandschriften, theils in Scholiensammlungen und in den Werken der Kirchenväter, sowie in alten und ältern Uebersetzungen erhalten. Indem man nun diese Reste sammelte und zusammen stellte, hat man ein Bild von den Hexaplen zu geben versucht. So der gelehrte Benediktiner Bernard de Montfaucon, Paris 1713.

Der Brief an J. Afrikanus.

Sein hexaplarisches Werk hatte O., wir wiederholen es, unternommen, um sich über das Verhältniss der Septuaginta zur hebräischen Grundschrift bis in's Einzelnste hinaus zu

orientiren und zugleich um zur Herstellung eines gereinigten Textes der Septuaginta und eines festen Textbestandes seinerseits das Möglichste zu thun. Wie wenig er aber dabei an eine kritische Verbesserung der Uebersetzung der Septuaginta auf Grund einer Vergleichung mit dem hebräischen Original dachte, ersieht man am deutlichsten aus seinem Schreiben an Julius Afrikanus.

Wie wir bereits wissen (S. 78), hatte die Streitunterredung, welche O. auf seiner Heimreise von Cäsarea nach Athen unterwegs mit einem gewissen Bassus hatte, und in der er sich auf eine Stelle aus dem apokryphischen 13. Kap. des Daniel, wie wenn es ein ächtes Stück wäre, (der Geschichte der Susanna) berufen, die berühmte Correspondenz zwischen ihm und J. Afrikanus zur Folge. Letzterer war aus Libyen gebürtig, woher sein Beiname „Afrikanus", und damals in dem palästinensischen Nikopolis oder Emmaus wohnhaft. Er ist Verfasser einer Chronik in 5 Büchern von Erschaffung der Welt bis zum J. 221; Euseb hat sie vielfach benützt, sie ist aber verloren gegangen. Es ist diess derselbe Afrikanus, der in einem Brief an einen gewissen Aristides „über die Uebereinstimmung der Genealogien in den Evangelien" ' den bekannten Versuch zur Lösung der Differenzen zwischen denselben machte. Er erklärt hierin die Abweichung der beiden Stammbäume in Matthäus und Lukas durch die Voraussetzung, erst sei Josephs Mutter mit Eli verheirathet gewesen, von dem sie keinen Sohn gehabt, nach dessen Tode habe dann sein Bruder Jakob sie geehlicht und auf seinen Namen den Joseph mit ihr erzeugt, und nun sage sowohl Matthäus mit Recht, Jakob habe den Joseph gezeugt, sofern er sein natürlicher Vater gewesen, als Lukas den Joseph Eli's Sohn nenne, auf dessen Namen er nach dem Gesetz eingetragen war.' Wie man auch über diese Lösung denken mag, gewiss zeugt sie von einem scharfsinnigen Kopf. Eben dieser Afrikanus nun hatte auch jener Disputation beigewohnt, hinterher aber dem O. seine Bedenken gegen die Aechtheit jenes 13. Kapitels ausgedrückt. Die Zuschrift ist nur klein an Umfang, verräth aber einen feinen kritischen Geist, wie er in jener Zeit äusserst selten war.

'Euseb. 1, 6.

'ib.

Was ihn zu der Annahme zwingt, dass dieser Theil des Daniel ein unächter (griechischer) Zusatz zum hebräischen Original oder vielmehr zu dem jüdischen Septuagintatext sei, ist ihm der hier so ganz anders als sonst erscheinende Prophetencharakter Daniel's: dort in den ächten Bestandtheilen des Buches nichts als Visionen, Träume, Engelserscheinungen, hier reine prophetische Inspiration, in der er spreche. Auch sprachlich findet er Schwierigkeiten; das Wortspiel wenigstens Vers 5, das sich im Hebräischen nicht leicht hätte geben lassen, verrathe das griechische Original. Desgleichen bezeuge die geschichtliche Situation die Unächtheit dieses Zusatzes. Wie hätten doch die Israeliten in der Verbannung zu Babylon ein Todes-Urtheil fällen können! Woher hätte einem gefangenen und verbannten Israeliten solch eine palastähnliche Wohnung, so ein prächtiger Garten, um darin lustwandeln zu können, werden sollen! Entscheidend aber sei, dass dieser Theil, sowie noch einige andere (von Bel und dem Drachen) im Daniel der Hebräer fehlen.

In seiner Antwort, die O. von Nikomedien aus an Afrikanus schrieb und die nur allzusehr beurkundet, wie sehr er seinem Gegner an unbefangenem kritischem Urtheile nachstand, sucht er die Gründe desselben Schritt für Schritt zu widerlegen. Wie schwach diese Gegengründe sind, werden wir sofort sehen. Sie waren aber auch für ihn selbst nicht entscheidend. Die Hauptsache für ihn war, dass die Geschichte von der Susanna in den Septuagintaexemplaren stehe, deren man sich in den christlichen Kirchen bediene.' „Oder sollte die Vorsehung, die in den h. Schriften allen Kirchen Christi den Stoff zur Erbauung gegeben hat, nicht für die so theuer Erkauften gesorgt haben, für die doch Christus gestorben ist, der Sohn Gottes, den selbst Gott, die Liebe, nicht verschont hat, sondern für uns Alle dahingegeben, um mit ihm uns Alles zu schenken?“ Wenn die Juden, spöttelt er, allein im Besitze der allein unverfälschten und reinen h. Schriften wären, „so wäre es Zeit, die in den christlichen Kirchen im Umlauf befindlichen zu abrogiren und der Brüderschaft zu befehlen, ihre Exemplare bei Seite zu schaffen und bei den Juden um die reinen h. Bücher zu betteln.“' Was ihm so der kirch-

'Brf. an Afr. c. 1.

'ib. c. 4.

liche Septuagintatext darbietet, über dem er gerade so ein göttliches Walten annimmt, wie über der alex. Uebersetzung überhaupt die Christen jener Zeit, das ist ihm ein festes Besitzthum, von dem man sich ebenso wenig etwas dürfe nehmen lassen, als man ihm etwas zufügen dürfe; er erinnert an das Wort: „Du sollst die ewigen Gränzen nicht verrücken, welche deine Vorfahren gesetzt haben." Diess ist ihm maassgebend für alle die Zusätze, die sich in den Exemplaren der Christen fanden, sowie für die fehlenden Stücke.

Sprüchw. 22, 28.

Im Dienste dieser Präsumtion steht nun der Versuch, die Gründe des Afrikanus zu widerlegen und nachzuweisen, dass das Stück von der Susanna kein unächter Zusatz sei, sondern ursprünglich im hebräischen Texte gestanden habe, von den Juden aber aus speziellen Gründen weggeschnitten worden sei. Eine Verschiedenheit des Styl's in diesem Stück von dem in den andern Kapiteln des Daniel kann er nicht finden; was insbesondere jenes Wortspiel anbelange, so scheue er sich, sich bestimmt zu entscheiden, dass im Hebräischen ein ähnliches, das der griechischen Uebersetzung entspräche, nicht auch möglich wäre; gelehrte Juden, die er desshalb befragt, hätten wenigstens die Möglichkeit nicht bestritten; und gewiss sei, dass solche Wortspiele auch im Hebräischen vorkommen, z. B. Gen. 2, 23. Daraus aber, dass das Stück wie noch andere bei den Juden fehle, dürfe man noch nicht schliessen, dass es nicht ursprünglich im hebräischen Text gestanden; vielmehr sei glaublicher, „dass die Juden Stücke, die etwas für ihre Aeltesten, Obersten und Richter Unehrenhaftes enthielten, so weit es ihnen möglich war, ausgeschieden hätten, damit es dem Volke nicht zur Kenntniss käme, was dann aber in Apokryphen sich erhalten habe." So fehle z. B. im jetzigen A. T., was im Brief an die Hebräer 11, 37 von Jesaias erzählt sei, denn dass, was hier vom Zersägtwerden stehe, auf den Jesaias gehe, sage die Ueberlieferung, „und es steht auch in einem gewissen Apokryphon, das aber die Juden wohl absichtlich entstellt haben, indem sie Unziemlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten einfügten, um so dem Ganzen den Glauben zu benehmen." So fehle auch, was der Herr von den Martyrien der Propheten, was er insbesondere von Zacharias

c. 6.

sage (Matth. 23, 35), und doch werde es dabei bleiben müssen, dass, 'was der Herr gesagt, wahr sei, wenn auch die Stellen des A. T.'s, in denen das, was er gesagt, stehe, sich nicht mehr fänden.' Den Einwurf aus der Verschiedenheit 'c. 9. des prophetischen Charakters des Daniel in diesem Stücke beseitigt O. durch die Bemerkung, dass Gott auf verschiedene Weise zu den Vätern durch die Propheten und nicht selten durch dieselben Propheten geredet habe; „wenn du recht zusiehst, wirst du finden, dass denselben Heiligen göttliche Träume und Engelserscheinungen, sowie Inspirationen zu Theil geworden sind."' Den Nachweis bleibt er übrigens 'c. 10. schuldig. Ebenso wenig will er die Bedenken aus der historischen Situation gelten lassen. Wie man aus Tobias (1, 13) ersehe, „dessen sich zwar die Juden so wenig als des Buches der Judith bedienen, wohl aber die christlichen Kirchen,"' 'c. 13. so seien auch in der Gefangenschaft Einige reich gewesen und hätten ihre Sachen gut gemacht. Auch sei es nichts Ungewöhnliches, wenn nach Besiegung eines Volkes den Gefangenen von dem Sieger gestattet werde, nach ihren Gesetzen und Rechten zu handeln, wie das noch jetzt wenigstens bei den Juden der Fall sei, die doch den Römern tributär seien; „denn Urtheilssprüche nach ihrem Gesetz, selbst Todesurtheile geschehen von ihnen heimlich und werden vollzogen, zwar nicht mit unbedingter Freiheit, aber doch auch nicht gerade ohne Wissen des Kaisers;" er wisse das aus längerem Aufenthalt in dem Lande dieses Volkes.' Diese 'c. 14. Apologie der Geschichtlichkeit dieses Stückes von der Susanna hindert den O. aber doch nicht, dasselbe darum als besonders werthvoll darzustellen, weil es sich so trefflich geistig deuten lasse.

Diese Vertheidigung der alexandrinischen Zusätze zum jüdischen Kanon, womit die Verdächtigung der Integrität dieses letztern Hand in Hand geht, ist charakteristisch für den kritischen, beziehungsweise unkritischen Geist und Standpunkt unsers Alexandriners.

E. Charakteristik des Origenes.

O. eine geistige Natur.

Eine durch und durch geistig angelegte und auf's Geistige gerichtete Natur und Persönlichkeit tritt uns in O. entgegen. Grundzug seines Wesens war ein mächtiger Trieb nach Erkenntniss, der Sache auf den Grund zu gehen, hinter der Erscheinungswelt das Wesen derselben zu erfassen. Die vielfachen Reisen, die er gemacht, hat er zum Theil geradezu unternommen, um seinen geistigen Horizont zu erweitern, alle aber in dieser Richtung benutzt; er sagt es selbst, er habe „viele Länder der Erde durchwandert und allenthalben die Männer aufgesucht, von denen er sich eine geistige Ausbeute versprochen." Er hatte aber auch, wie uns die Worte zeigen, die wir aus seiner Schrift „über die Prinzipien" unserer Biographie als Motto vorgesetzt haben, das schöne Vertrauen, dass die Wahrheit, auf die der Geist angelegt sei, der schliessliche Lohn eines redlichen Suchens sein werde. Dieser geistigen Natur und Richtung, die in ihm schon als Kind hervorbrach, ist er bis in sein höchstes Alter, bis zu seinem Tode treu geblieben.

c. Cels. 6, 24.

Seine geistige Auffassung des Christenthums als Gnosis.

In dieser geistigen Weise ist es denn auch, dass er das Christenthum aufzufassen sich bestrebte. Hiezu fand er sich noch ganz besonders durch sein katechetisches Amt, das ihn in Verbindung mit philosophisch gebildeten Heiden brachte, bestimmt. Das Christenthum sollte um nichts schlechter oder weniger geistig sein als die Philosophien der Heiden, ja es sollte dieselben auch in geistiger Hinsicht überragen, wenn es nur recht verstanden und aufgefasst würde; es sollten die verächtlichen Urtheile der Heiden über dieses Christenthum als eine ungeistige, nur auf die Bedürfnisse des gemeinen Volks berechnete Religion in ihr Nichts aufgelöst werden. In

dieser geistigen Auffassung des Christenthums bildet er einen bewussten Gegensatz zu dem Realismus, Anthropomorphismus, Materialismus, der in den weitesten Kreisen herrschte und selbst in der alexandrinischen Kirche unter dem gemeineren Volke seine zahlreichen Anhänger hatte. Man vergleiche nur seine Polemik gegen die Lehren von der Körperlichkeit Gottes und der Seele, von dem sinnlichen Straffeuer, der Hölle und drgl. Dieser geistigen Tendenz gehört es auch an, dass er in den einzelnen Glaubensartikeln dem blossen Credo eine rationelle Begründung substituirt, dass er die einzelnen Punkte in einen innern Zusammenhang zu bringen, dass er ein Ganzes zu geben den wissenschaftlichen Versuch macht.

Die edle sittliche Persönlichkeit des O.

Mit der geistigen Höhe dieser Persönlichkeit geht die sittliche Hand in Hand. Mit einer ungetheilten Hochachtung kann man das ganze Leben dieses Mannes verfolgen. Das Christenthum ist ihm nicht blos Gegenstand seiner höchsten geistigen Beschäftigung, seiner wissenschaftlichen Arbeit; es ist ihm ebenso sehr auch Aufgabe seines praktischen Lebens; er lebt ebenso für dasselbe und in demselben, wie er es geistig durchdenkt. Der Greis hat noch denselben Zeugenmuth wie der angehende Jüngling. Hochgeschätzt von seinen Freunden als ein Stern erster Grösse und ein Gegenstand ihrer wahrhaften Verehrung blieb er selbst doch jederzeit bescheiden und anspruchslos; aber auch verkannt und verfolgt wurde er nie bitter, auch gegen seine heftigsten Feinde noch persönlich mild, Gott das Gericht anheimstellend. Seinen Ansichten und Ueberzeugungen ist er getreu geblieben; dass sie eine Wandlung erfahren hätten, ist gänzlich unbegründet; sie wurden von ihm nicht vor seiner vollen geistigen Reife veröffentlicht, sie waren vielmehr das Produkt derselben; sie bedurften daher auch keiner spätern Retraktationen. Das aber ist gewiss, dass ihn seine Erfahrungen vorsichtig und behutsam machten, je älter er wurde.

Das sind die Grundzüge des Mannes, wie sie in unverwüstlicher Herrlichkeit immer und überall an seinem Bilde hervorbrechen. Hiezu kommen nun aber allerdings noch gnostische und aszetische Eigenthümlichkeiten und Einseitigkeiten, welche seiner Physiognomie das bestimmtere Gepräge geben.

Die einseitige Richtung seiner Gnosis.

Das Geistige, Pneumatische, die Erkenntniss, Gnosis war zwar Ideal und Ziel, worauf das Streben und die Lebensarbeit des O. gerichtet war, das Element, in dem er lebte. Aber mit diesem „Geistigen" verband er nicht immer die reinsten Begriffe; es schlug ihm unversehens in den Gegensatz von natürlich und wirklich, diesseitig und gegenwärtig um, und je mehr es sich ihm hierin bewegte, um so geistiger erschien es ihm.

Nicht blos spirituell, sondern transzendent muss man daher den Charakter der origenistischen Gnosis nennen. Man darf nur einen Blick in seine Schrift „über die Prinzipien" thun, um sofort zu bemerken, dass hier von den jenseitigen Dingen, von denen, die sowohl vor dieser gegenwärtigen Welt gewesen, als nach ihr sein sollen, weit mehr die Rede ist, als von dieser gegenwärtigen, realen Welt selbst, die ihm, die Welt des Abfalls, in sich selbst weder ihren letzten Grund noch ihr letztes Ziel hat, nur Straf- und Reinigungsort für die gefallenen Geister ist; und ebenso weit mehr von dem, was über dem Menschen und jenseits desselben sein soll, von den Engeln, Dämonen, den abgeschiedenen Seelen, als von dem Menschen selbst. Es wird auch geradezu und ausdrücklich als ein vornehmstes Stück der Gnosis diese Kenntniss der jenseitigen Dinge und Zustände, sowie der verschiedenen Ordnungen und Stufen der überirdischen Geister, der guten wie der bösen, der Engel wie der Dämonen von ihm bezeichnet, — „allerdings ein hohes und geheimnissvolles Gebiet, das aber Jesus Christus, der Alles diess vollkommen durchschaute, einigen Wenigen mitgetheilt hat." [1] Eben auch sein Jesus Christus trägt diesen transzendenten Charakter; es ist nicht der wirkliche und wahrhaftige, d. h. der geschichtliche Mensch Jesus, den er zum Kern und Stern seiner Christologie und seines Christenthums überhaupt macht, sondern der Logos Christus, dieses Gebilde der alexandrinischen Metaphysik, und demgemäss ist ihm auch das 4. Evangelium normirend nicht blos für die Auffassung der andern Evangelienschriften, sondern auch für alle Schriften des neuen, ja selbst des alten Testaments.

[1] c. Cels. 3, 37.

Wenn heutzutage Bildung und Kritik dahin geführt haben,

in dem eigentlichen und wahren Christenthum, d. h. demjenigen Jesu selbst, gereinigt von allen den Uebertünchungen, mit denen das Originalbild zugedeckt ward, den Ausdruck einer ebenso tiefen und innigen als einfachen und wahren Gottes- und Menschenliebe, eine Religiosität und Sittlichkeit zu erkennen, die eben, weil so ächt menschlich, darum auch allgemein menschlich zu werden Kraft und Beruf habe, so steht wie die Kirche überhaupt so besonders O. auf einem ganz andern Standpunkt, das Christenthum anzuschauen. Es ist ihm so wenig blos einfachste, menschlichste Religion oder Moral, dass er vielmehr darin die Enthüllung der verborgensten Weisheit sucht und findet; was übrigens allerdings nur seinen Anschauungen von der Person des Religionsstifters, von Jesus Christus als dem Logos-Gott entspricht. Als ein Hauptstück dieser verborgensten, nun aber geoffenbarten Weisheit gilt ihm die Geister-Kunde, und die Gnosis ist es eben, die diesen Schatz zu heben versteht; „das ist die starke Speise des Apostels, und die das verstehen, das sind die Vollkommenen.“ So spricht sich O. mit Emphase aus. In der That aber, wenn man diese sog. „höhern“ Wahrheiten, z. B. die Dämonenlehre, mit der er glaubt in die Nacht des heidnischen Wesens hineinzuleuchten, in's Auge fasst, was zeigt sich da anders als Aberglaube gegen Aberglaube!

Fast möchte es scheinen, als wäre für O. geistig nicht blos gleichbedeutend mit transzendent, sondern geradezu mit unnatürlich; wenigstens verirrt sich nich selten so weit seine Gnosis, zumal in ihrem Verhältniss zu den h. Schriften als deren allegorische Interpretation. Das Einfache, das was Sache des gesunden Sinnes, des natürlichen Menschenverstandes, des ungekünstelten sittlichen Gefühls ist, diess Unmittelbarste wird man bei O. selbst da, wo man glauben sollte, es könne nicht umgangen werden, schwer finden. Es ist immer etwas Apartes, Höheres, Geheimnissvolles, worauf er Jagd macht; — gewiss eine ungesunde, unnatürliche und unwahre Geistesrichtung! Durch diesen Hang wird er dahin gebracht, in reinen Nebenpunkten, Kleinigkeiten, Zufälligkeiten Geheimnisse von höchster Bedeutung zu suchen, eigentliche Aufgaben für die Gnosis. Es ist ein abschreckendes Beispiel, wie

ein Mann, der sonst so viel Geist und Tiefsinn hat, wenn er sich in eine Richtung verrannt, fast läppisch werden kann.

Das ist die Kehrseite der origenistischen Spiritualität und Gnosis. Sie mag eine Entschuldigung finden in der allgemeinen Richtung der Zeit auf das Transzendente in religiösen Dingen. Wenn es nun freilich schon an und für sich ein Missliches ist, Punkte, die dem unmittelbarsten Bewusstsein am entferntesten liegen, über die sich also am leichtesten phantasiren lässt, in den Vordergrund zu rücken, um wie viel misslicher und bedenklicher wird das, wenn es an jedwedem Korrektiv, wenn es an allen Bedingungen einer naturgemässen Weltbetrachtung, einer gesunden Schriftauslegung fehlt! Und hierin liegt vielleicht noch die grössere Entschuldigung für O. Nur bei dem damaligen Stande der Naturwissenschaften, der Astronomie, der Philologie und Kritik konnten einem Manne, dem es mit der Wahrheit und Erkenntniss und der Aneignung aller Erkenntnissmittel ein rechter Ernst war, solche transzendenten Phantasien über die jenseitigen Regionen und Stationen und deren Insassen und solche geistig sein sollende in der That aber ganz unnatürliche und absurde Erklärungen der h. Schriften, wie wir sie bei ihm angetroffen haben, möglich sein.

Mit diesem Transzendentalismus im Theoretischen hängt im Praktischen die Aszese zusammen. Nicht Verschönerung, Veredlung, Kultur der Wirklichkeit, in der wir leben, unseres gegenwärtigen Daseins auch nach seiner äusserlichen und sinnlichen Seite, das für ein mehr oder weniger fremdes angesehen wird, sondern Entsinnlichung ist das sittliche Ideal des O. „Wir Christen sind der Ansicht, dass man das in die Sinne fallende, das nur Zeitliche und Sichtbare verachten müsse." (c. Cels. 3, 56.) Diess Verachten des Sinnlichen ist ihm geradezu der praktische Weg zur Erfassung des Uebersinnlichen. So sehr ist er ein Verächter des Sinnlichen und aller sinnlichen Schönheit auch in der reinsten Bedeutung des Wortes, so ganz will er pneumatisch sein, dass er geradezu den Ausspruch thut, es gebe keine sinnliche Schönheit, das Fleisch, der Körper sei der Schönheit im eigentlichen Sinne nicht fähig, es sei vielmehr ganz Hässlichkeit. (de orat. c. 17.)

Die Kehrseite, aber allerdings **nur** die Kehrseite der origenistischen Spiritualität und Gnosis ist diese Transzendenz und Unnatur, nicht ihr Kern. Wer bis zu diesem dringt, findet reale Ideen geistiger und sittlicher Art, von denen diese Gnosis beherrscht wird. Es ist das Interesse der Theodicee, das wir als eine derselben und zwar als eine der leitenden bezeichnen müssen, d. h. das Interesse, nicht blos Gott selbst gotteswürdig, wahrhaft geistig zu fassen, sondern auch die Welt als eine Darstellung und Bethätigung der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Güte und Gerechtigkeit. Das andere Hauptinteresse, das er immer und überall geltend macht, ist ihm das der Freiheit der vernünftigen Wesen, zunächst der Menschen, als der Bedingung aller Sittlichkeit, alles Verdienstes wie aller Schuld. Selbst die Fehler seiner Gnosis, gerade auch der transzendente Charakter, sind zum Theil mit hervorgerufen durch diese Interessen. Ausgehend von dem Anblick der Unvollkommenheiten dieser empirischen Welt und der Verschiedenheit in den äussern uud innern Existenzen, sowie von der Voraussetzung, dass diess nicht zufällig, sondern nur in der Autonomie der vernünftigen Wesen begründet, d. h. ihr Verdienst oder ihre Schuld und ein Verhängniss Gottes, d. h. eine Wirkung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit sein könne, sieht er sich auf eine jenseitige Welt hingewiesen, in der sie ihren Schlüssel und ihre Erklärung finden sollen. Anders glaubt er die Freiheit und Autonomie des Menschen, anders die Güte und Gerechtigkeit Gottes nicht retten zu können; — als ob so das Welträthsel gelöst, nicht vielmehr nur tiefer hinaufgerückt und unlösbarer geworden wäre!

Die ächt geistigen wie sittlichen Ideen und Interessen dieser Gnosis.

Die schiefen Konsequenzen.

Spekulativ angesehen lässt sich seine Gnosis als einen Versuch bezeichnen, Idee und Wirklichkeit in ein solches Verhältniss zu setzen, dass sie sich auf eine befriedigende Weise gegen einander ausgleichen. Seine transzendente Richtung hat ihn aber an einer glücklichen Lösung dieser Aufgabe gehindert; er hat die beiden Momente nicht in einander gebracht, sondern jedes in seinem Fürsichsein und in zeitlicher Entfernung von dem andern gehalten, so dass die eigentliche Wirklichkeit immer nur als Abfall von der Idee er-

Die Schwankungen und Widersprüche.

scheint, und die Versöhnung in ein Jenseits dieser Wirklichkeit, vorn oder hinten, verlegt wird. Indessen ist doch der Geist des O. so kräftig, dass er zuweilen nicht umhin kann, auch das andere Moment zu seinem Rechte kommen zu lassen; dann erscheint der Leib, die Materie, die empirische Welt nicht mehr nur wie ein Abfall, sondern als eine Vermittlung des Geistes mit sich selbst; aber es hat diess keinen durchschlagenden Charakter. Die Zweideutigkeiten, die sich unzweifelhaft im System des O. finden, haben hierin zum Theil ihren Grund. Solche Schwankungen, beziehungsweise Widersprüche haben wir kennen lernen im Verhältniss des Sohnes zum Vater, das ein subordinirtes und doch wieder ein gleich ewiges sein soll, in der Auffassung der Materie und Körperlichkeit, in der bald trichotomisch, bald dichotomisch bestimmten Psychologie, endlich in der Eschatologie, die ein Ende und dann wieder keines setzt.

Das Verhältniss des O. zur Kirche; die Gnosis und die Pistis der Kirche.

Dass übrigens dieses spirituell gefasste Christenthum nicht dasjenige der Massen in den Kirchen sei, dessen war sich O. nur allzugut bewusst. Er nahm daher ein zwiefaches Christenthum an, ein exoterisches und ein esoterisches. Nicht dass das eine ein anderes sein sollte als das andere; sie sollten sich vielmehr zu einander verhalten wie Schale und Kern, wie Aeusseres und Inneres, Leib und Seele, Buchstabe und Geist. Schon in der Person J. Christi erkennt er diess Verhältniss; die äussere, die leibliche, historische Erscheinung desselben ist ihm der exoterische, der Logos in dieser äussern Erscheinung der esoterische Christus; ganz ähnlich findet er es in den h. Schriften, deren Buchstabe dem Fleisch Christi entspreche, sowie der im Buchstaben verborgene Geist dem Logos Christus. Auf diese Weise kommt er dann auch zu dem guten Rechte seiner Gnosis, das er so nicht blos subjectiv, durch die Hinweisung auf die verschiedenen geistigen Standpunkte und Auffassungsweisen der Menschen, sondern auch objectiv durch die Offenbarungsweise des für Alle sorgenden Gottes zu begründen meint. So viel ist gewiss, dass manche Zweideutigkeit, mancher scheinbare Widerspruch in den Aeusserungen des O. eine Ausgleichung findet, sobald man nur im Auge behält, von welchem Standpunkte aus oder

an welchen Kreis von Hörern oder Lesern er gerade schrieb oder sprach. Wenn er aber glaubte, seine Gnosis so auch objectiv begründet zu haben, so war das eine Täuschung; es gibt nur Ein Christenthum, wie es auch nur Ein richtiges Verständniss desselben gibt, das geschichtliche, und was dieses nicht ist, oder darüber hinaus, das ist Zuthat philosophischer oder dogmatischer Phantasie und Fiction. Und ebenfalls eine Täuschung war es, wenn er meinte, sich so vor Verdächtigungen oder Verketzerungen sichern zu können, so sehr er sich auch hütete, für seine oft so eigenthümlichen Ansichten, von denen er sich nicht verhehlen konnte, dass sie bei der Masse der Kirchlichgläubigen wie bei gewissen Kirchenvorstehern nicht die günstigste Aufnahme finden würden, dieselbe Autorität wie für die kirchlichen Glaubenssätze in Anspruch zu nehmen, vielmehr ebenso bescheiden als vorsichtig nicht müde wird zu erklären, sie wollten nichts anderes sein als Privatmeinungen. Ohnehin war er einsichtig genug, um zu wissen, dass auf dem geistigen Gebiet die Autorität nur in der Wahrheit der Sache selbst liegen kann, die sich durch sich selbst Geltung verschaffen und Bahn brechen muss. Nichtsdestoweniger hat er seine schmerzlichen Erfahrungen machen müssen.' Er fand sich sogar veranlasst, „Briefe an den römischen Bischof Fabian, gest. 250,' und an viele andere Bischöfe, seine Rechtgläubigkeit betreffend, zu schreiben.“ ' Leider sind diese Briefe nicht auf uns gekommen, und wir wissen somit nicht, wogegen und wie er sich vertheidigte. Bekanntlich ist man aber nach seinem Tod erst recht über ihn zu Gericht gesessen. Doch ist man nicht auf die Prinzipien seiner Gnosis zurückgegangen; man hat nur einzelne Sätze wie die ewige Schöpfung, die Präexistenz der Seelen, den jenseitigen Sündenfall und die einstige Wiederbringung aller Dinge angegriffen und vom Standpunkt der äusseren kirchlichen Rechtgläubigkeit verdammt.

's. S. 48 f.
'vrgl. I. 2, S. 860.
'Euseb. K. G. 6, 36.

Das Verhältniss des O. zur Philosophie.

Noch erübrigt, das Verhältniss des O. zur Philosophie im Besondern und zu den weltlichen Wissenschaften überhaupt zu zeichnen; — ein Punkt, der kein unwesentlicher sein kann bei einem Manne der Gnosis, welcher sich, wie wir in seinem Leben sahen, nicht blos vielfach mit philosophischen Studien

beschäftigt, sondern auch philosophischen Unterricht ertheilt und philosophische Bücher geschrieben hat.

Zunächst nun erkennt O. der Philosophie eine formelle Bedeutung als Gymnastik des Geistes zu; er steht aber nicht an, auch auszusprechen, dass sich in ihren positiven Sätzen und Lehren viel Wahres finde. „Viele Philosophen schreiben, dass Ein Gott sei, der Alles erschaffen habe; Einige fügen auch das hinzu, dass Gott Alles durch den Logos gemacht habe, und dass es eben dieser sei, durch den Alles verwaltet werde; und darin stimmen sie nicht nur mit dem Gesetz überein, sondern auch mit den Evangelien; die sog. ethische und physische Philosophie enthält fast durchgehends dasselbe, was unsere Lehre." ' Zu diesen Lehren einiger Philosophen, die mit dem Christenthum übereinstimmen, zählt er auch die, „dass die Seele mit dem Tode des Körpers nicht aufgelöst werde, dass sie unsterblich sei." ' Als die Quelle dieser Erkenntnisse bezeichnet er, wie wir in seiner Apologie lasen, die Allen gemeinsame vernünftige, sittlich religiöse Anlage. Wenn daher Celsus in der Sittenlehre der Christen nichts Neues findet, worin sie über diejenige der Philosophen hinausginge, so ist O. unbefangen genug, um anzuerkennen und auszusprechen, dass Gottes Geist auch in den Herzen der Heiden sei, dass somit wohl eine Verwandtschaft zwischen den Lehren der Philosophen und denen des Christenthums bestehen könne. „Desshalb sollen auch wir, wenn wir etwas Richtiges und Wahres bei einem Heiden finden, nicht sofort mit dem Namen des Schriftstellers auch die Sache selbst verachten, noch im Bewusstsein des Besitzes der göttlichen Wahrheit hochmüthig verwerfen, sondern nach dem apostolischen Befehl Alles prüfen und das Gute behalten, denn was die Heiden an Wahrheit besitzen, das haben sie auch von Gott." ' Diesen sensus communis, diese angebornen Ideen, dieses „Zeugniss der Naturseele" hat auch Tertullian anerkannt, in der Philosophie aber nur eine Corruption des gesunden Menschenverstandes finden wollen, während O. eher das Gegentheil anzunehmen geneigt ist, in der Philosophie den Menschenverstand gereinigt, geläutert, erhoben sieht. Bei all dieser Schätzung war er indessen weit entfernt, die Phi-

'Hom. in Genes. 14, 3; 6, 2; de princ. I. 3, 1.

'c. Cels. 3, 81.

'Hom. in Exod. 11, 6.

losophie dem Christenthum an die Seite zu stellen, dessen Lehren er vielmehr zum Maassstab für ihre Beurtheilung macht. Zwar die elegantere Form der philosophischen Darstellung im Vergleich zu der populäreren des Evangeliums will er nicht bestreiten; doch auch schon in dieser populären Form erkennt er einen Vorzug des Evangeliums, das sich schon darum als Gemeingut dokumentire, wogegen die Philosophie schon um ihrer Form willen nur das Gut Weniger sein könne. Auf den Inhalt dann übergehend bemerkt er, so manches Wahre auch die Philosophie lehre, so viel Falsches sei wieder in ihr enthalten: wenn sie z. B. lehre, wie das einige Schulen thun, dass Gott eine körperliche Natur, ein Leib sei, fähig sich zu verwandeln und in alle Formen und Bildungen einzugehen, dass sich Gott nicht um die Angelegenheiten der Sterblichen bekümmere, sondern seine Vorsehung gleichsam hinter die Wolken zurückgezogen habe, dass die Materie gleich ewig mit Gott sei, dass den Gestirnen ein Einfluss auf unsere Geburt und Schicksale zukomme, dass die Seelen aus einem Leib in den andern fahren, was nichts anderes heisse, „als die vernünftige logische Natur in ein unvernünftiges Geschöpf oder wohl gar auch noch tiefer erniedrigen." 'c. Cels. 3, 75. Was dann O. an der Philosophie noch ganz besonders aussetzt, das ist, dass sie sich nicht als Lebensmacht an ihren Jüngern erweise, wie das Christenthum, so dass selbst bei besserer Erkenntniss manche Philosophen wieder dem Aberglauben des gemeinen Volkes huldigen, den Dämonen dienen und Idole verehren. 'c. Cels. 5, 43; 4, 30; 6, 2.

Dieser, man darf es wohl sagen, im Ganzen verständigen und verhältnissmässig unbefangenen Betrachtungsweise geht nun aber eine andere zur Seite, in der O. sich der in der Kirche bereits herkömmlichen unkritischen und mythischen Anschauung anschliesst. Hiernach begnügt er sich nicht zu sagen, dass die alten Propheten und schon Moses alle Philosophen an Weisheit weit hinter sich liessen, sondern er sagt auch, es hätten die Philosophen ihre Weisheit zu einem guten Theil aus den Propheten entlehnt, sie seien nur die abgeblassten Kopien jener ältern und reineren Originale; ja er leitet die Philosophien von einer Inspiration der Fürsten der Weisheit dieser Welt ab.

Er deutet uns nirgends an, wie er die eine Anschauung mit der andern ausgleiche, und doch wäre man berechtigt, von ihm diess noch am allerehesten zu erwarten, wenigstens noch viel eher als von einem Klemens und Justin, bei denen wir diese Mischung auch getroffen haben. Das ist aber eben ein Beweis, dass er zwar im Ringen um den Geist, in geistiger Arbeit begriffen ist, dass er sich aber auf die reine geistige Höhe noch nicht herausgearbeitet hat.

Aehnlich finden wir es in seinem Verhältniss zu der Häresie und den Häretikern. Es kann keinen weitherzigern Standpunkt geben, als wenn er sich einmal dahin ausspricht, die verschiedenen Richtungen im Christenthum seien nur ein Beweis von dem geistigen Reichthum desselben, der sich in ihnen explizire; eine ähnliche Weitherzigkeit edelster Art bekundet es, wenn er erklärt, „die, so das Wort: Selig sind die Friedfertigen, und jenes andere: Selig sind die Sanftmüthigen, recht bedächten, könnten die Andersdenkenden nie mit Hass verfolgen, die im Irrthum Begriffenen nie Verführer und Giftmischer nennen.“ Und doch steht wieder derselbe O. nicht an, die Andersdenkenden, die Heterodoxen auch zu Irrlehrern, Häretikern, zu solchen, welche die Schrift gegen die Wahrheit auslegen, zu machen, und diese Irrlehren und Häresien von den Dämonen abzuleiten, „die aus Bosheit und Neid gegen diejenigen, denen durch die Erkenntniss der Wahrheit der Weg zu jener Stufe gebahnt wird, von welcher sie selbst herabgestürzt sind, Irrlehren und Betrügereien ersinnen, um jene Fortschritte zu hemmen.“ Es erscheinen so die Häretiker gewissermassen als die Sprecher dieser Dämonen. Ebenso erklärt er im Geiste jener Engherzigkeit, der schliesslich nur zum Fanatismus führt, „schlimm sei es, gegen die guten Sitten sich zu verfehlen, noch schlimmer aber, gegen die Wahrheit, und in Glaubenssätzen verkehrt zu denken.“ Er sagt sogar, „wer nicht das Wahre denkt von Gott und seinem Christus, ist eben damit von dem wahren Gott und seinem Eingebornen abgefallen; die sich aber sein Unverstand fingirt hat als Vater und Sohn, die es aber nicht wahrhaft sind, die betet er an.“ Das ist die bereits in der Kirche zur Herrschaft gekommene Ansicht, der sich auch O. nicht zu

s. S. 127.

c. Cels. 5, 63.

de princ. III. 2, 11.

de orat. c. 29.

entziehen vermocht hat; an sich selbst aber sollte er erfahren, was es heisse, dieser Ketzermacherei zu verfallen.

Als sehr gemischter Art und Natur erzeigt sich somit das Verhältniss, in das sich O. zur Philosophie wie zur Häresie stellte. Fragt man nun, welchen Einfluss die Philosophie auf ihn geübt habe, so kann man denselben nach zwei Seiten hin bestimmen, als einen formellen und als einen materiellen. Wenn O. den Sätzen seiner Gnosis eine seiner Ansicht nach rationale, „eine, wie ein Hellene sagen würde, aus der Sache selbst hergenommene Begründung" zu geben sich bestrebt, so ist das sicherlich die Frucht seiner philosophischen Beschäftigung. Fast noch bestimmter lässt sich die materielle oder positive Wirkung seines Studiums der Systeme der hellenischen Philosophie an den verschiedensten Punkten seiner Gnosis nachweisen. In seine Ansicht von der ursprünglichen Welt als der Welt der reinen Geister, und der empirischen als der gefallenen spielt offenbar der platonische Gegensatz von Idee und Wirklichkeit herein; nur dass er statt der Ideen des Platonismus oder Neuplatonismus jene Welt mit Geistern erfüllt hat. Nächst der platonischen ist es die stoische Philosophie, deren Spuren in seiner Gnosis unverkennbar sind: in der theologischen seine Lehre vom Logos, dem spermatischen; in der kosmologischen und anthropologischen seine Lehre von der Folge der Welten und der Weltbildung, und von dem feurigen Wesen der Seele;' in der eschatologischen die Lehre von der Weltverbrennung.'

's. S. 217.

's. S. 342; 344.

So bedeutsam erweist sich der Einfluss der antiken griechischen Philosophie für die Bildung der origenistischen Gnosis. Von noch ungleich grösserem Einfluss war aber die Theosophie des alexandrinischen Juden Philo, sowie der Neuplatonismus, dieser jüngste Ausläufer der griechischen Philosophie, ebenfalls ein alexandrinisches Gewächs und zwar aus der Zeit des O. selbst.

Was den Philo betrifft, so erinnern wir zunächst an seine Definition Gottes als des reinen Seins, der eben darum völlig unerfasslich und unbegreiflich sei, mit keinem Namen genügend bezeichnet, eigentlich gar nicht ausgesprochen werden könne, und an die hieraus entspringende Polemik gegen alle

und jede anthropomorphistische Auffassung der Idee Gottes, sowie an seine Erklärung, dass die diessfälligen Darstellungen in den h. Schriften der Juden nur als Akkomodation an die menschliche Schwachheit zu betrachten seien; — ganz wie wir es bei O. gefunden haben.' Philo ist es auch, der, von dem unendlichen Abstand zwischen dem Absoluten und Endlichen ausgehend, eine Vermittlung setzt: eine Ausstrahlung des Urlichts, ein Ebenbild des Urbilds, das er den Logos nennt, auch Sohn Gottes, den ältern, im Gegensatz zur Welt, dem jüngern Sohn, auch Gott ohne Artikel im Unterschied von dem absoluten Gott mit dem Artikel, den zweiten Gott, weder ungezeugt wie Gott, noch gezeugt wie die Geschöpfe, Inbegriff der göttlichen Ideen, Organ der göttlichen Lebensentfaltung, Prinzip alles Seienden nach ihm und zugleich erstes Glied in der Reihe desselben. Aehnlichen Anschauungen sind wir bei O. begegnet,' nur dass er den Logosbegriff, den er auf Jesus übertrug, personifizirte, während bei Philo die Personifikation nur bildliche Bezeichnung scheint. Wenn dieser weiterhin zunächst eine geistige, logische, ideale Weltschöpfung und Welt annimmt und dann erst eine körperliche, sinnliche, die nach den Urbildern der geistigen gemacht worden sei und eben darin ihre Wahrheit habe, dass und soweit ihr jene Urformen inne wohnen; wenn er die urbildlichen Formen und Ideen auch wohl als lebendige Kräfte fasst und personifizirt als Götter, Engel, Boten, die in abstufender Reihe auseinander hervorgehend und auf- und absteigend zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt vermitteln, so springt auch in diesen kosmologischen und angelologischen Punkten die Verwandtschaft der origenistischen Gnosis mit der philonischen sofort in die Augen. Ebenso ist es hinsichtlich der psychologischen und ethischen Bestimmungen. Schon Philo spricht von einem ursprünglichen Stand der Seele, die dann Mensch geworden sei, „indem sie ihre himmlische Heimat verlassend in den Leib wie in ein fremdes Land kam," von ihrer ursprünglichen Feuer- und Lichtnatur, die dann aber erkaltete mit dem Eintritt in den Leib und sich verdichtete wie glühendes Eisen, das im Wasser abgekühlt und fest werde, von dem Ballast des Leibes, der wie ein Bleigewicht der Seele sich anhänge,

's. S. 183 ff.

's. S. 190 ff.

sie zum Materiellen niederziehe und ihren freien Aufschwung hemme, daher jedem Gebornen die Sündhaftigkeit anklebe.' 'vrgl. S. 217 f.; 239 f.
Als Ziel des Menschen aber bezeichnet er, dass die Seele, göttlicher Natur wie sie sei und ein Abbild des Logos, wieder zu Gott zurückkehre und mit ihm Eins werde; und als den Weg zu diesem Ziele, dass die Seele sich von der Herrschaft des Sinnlichen immer mehr loszumachen, sich zu entsinnlichen, zu vergeistigen habe; auch Stufen in diesem ethischen Prozesse unterscheidet er, die knechtische mit den Motiven der Furcht vor Strafe und der Hoffnung auf Belohnung, und die kindliche mit der freien Liebe zu Gott.' 'vrgl. S. 301; 308. Auf Philo weist endlich die allegorische Auffassung und Interpretation des A. T.'s, wie sie im Ganzen und im Einzelnen von O. gehandhabt wird.

Nächst Philo ist es der Neuplatonismus, mit dem sich die Gnosis des O. am meisten berührt, worüber sich um so weniger zu verwundern ist, als O. eine Reihe von Jahren die Schule des Ammonius Sakkas, des Begründers des Neuplatonismus, besuchte. Zwar das abstrakte Eins, das Plotinus, der grosse Schüler des Ammonius, an die Spitze des Systems stellt als die Möglichkeit von Allem, eben darum auch das Ueberwesentliche und Uebergute genannt, klingt nur in einzelnen Ausdrücken des O. wieder; wenn dagegen der Neuplatonismus von der ersten Schöpfung dieses in seiner Ueberfülle überfliessenden Eins, von dem Nus, dieser unmittelbaren Aus- und Umstrahlung des Eins sagt, dass hier jeder Gedanke an ein zeitliches Gewordensein zu entfernen sei, sofern das immer Vollkommene auch immer ein Ewiges, wiewohl ein Geringeres als es selbst, da es seine Wesenheit aus ihm habe und von ihm sei, ein schwächeres Nachbild von ihm erzeuge, so sind das Bestimmungen, in denen, auf den Logos übergetragen, O. in ganz unzweideutiger Weise mit dem Neuplatonismus zusammentrifft,' 's. S. 195 ff. und ebenso in jenen, dass der Nus im Unterschied von dem schlechthinigen Eins das Eins, das eine Vielheit in sich schliesse, sei, dass das Mögliche, sobald es in und vom Nus gedacht werde, eben damit bestimmt und begrenzt werde.' 'vrgl. S. 208. Wenn dann der Neuplatonismus von der intelligibeln Welt sagt, dass sie die Typen der erscheinenden Welt und von allem, was in dieser sei und lebe, enthalte, dass

dort der Himmel als ein lebendiges Wesen sei und ebenso die Erde, so kann man diess nicht lesen, ohne sofort auch an den neuen Himmel und die neue Erde des O. erinnert zu werden.' Nicht minder zeigt die beiderseitige Anthropologie mannigfache Berührungspunkte; hier wie dort wird von einem Herabsteigen der Seelen gesprochen, und dieses Herabsteigen als ein Abfall erklärt und dieser Abfall als ein Akt der menschlichen Freiheit; hier wie dort wird zwischen der eigentlichen Seele und dem Körper ein Vermittelndes gesetzt, die animalische Seele.' Wenn endlich der Neuplatonismus in seinen sittlichen Bestimmungen von der Flucht aus dem Körper ausgeht, und als Ziel und Vollendung das Anschauen Gottes, die Ekstase setzt, so ist auch in der Ethik und Eschatologie die Verwandtschaft unverkennbar.

's. S. 226.

's. S. 246.

Man sieht: der Einfluss des Neuplatonismus, des Philonismus und der althellenischen Philosophie, besonders aber der beiden erstern lässt sich auf den verschiedensten Punkten der origenistischen Gnosis nachweisen; aus ihnen allen hat sich O. Bausteine für seine gnostische Religionswissenschaft geholt.

Fragt man nun, wie seine Kenntniss der philosophischen Systeme beschaffen gewesen, ob und in welchem Umfange sie eine erschöpfende genannt werden könne, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, wenn auch seine philosophischen Arbeiten verloren gegangen sind, dass seine Kenntniss der verschiedenen Philosopheme eine vollständige war. Ein Anderes ist aber, ob er in den Geist der Systeme eingedrungen, ob er ohne Vorurtheil, weder für noch wider, ihrem Studium sich hingegeben, ob er jedes aus seiner eigenen Mitte heraus zu begreifen gesucht, mit einem Wort, ob er sich zu einem reinen objectiven Verständniss herausgemacht habe. Diess aber wird man ihm nicht zuerkennen können. Was und sofern und soweit ihm etwas mit seinem Christenthum übereinzustimmen schien, das hatte seinen Beifall; was nicht, das stiess er mit Widerwillen von sich, wie die epikureische Philosophie. Er adoptirte und verwarf nach diesem äusserlichen Maassstabe. Dabei substituirte er den Philosophemen oft ganz andere Begriffe, als sie an sich und im Zusammenhang ihres

Systems haben; um nur ein Beispiel anzuführen, so fand er in dem Logos der Stoiker, der doch etwas ganz anderes war, eine Ahnung von dem wahrhaften Logos Gottes, d. h. dem Logos der alexandrinischen Gnosis. Das ist aber nichts weniger als objectiv und unbefangen. Wie man ihm schon vorgeworfen hat, dass er das Christenthum verplatonisirt oder verstoisirt habe, ebenso gut könnte man sagen, er habe die hellenische Philosophie, soweit er sie acceptirte, verchristianisirt. Hier wie dort ist es eine Verquickung, die weder dem einen noch dem andern zum Vortheil war. Man kann daher nur sagen, dass auch bei O., so viel Fleiss er darauf verwandt haben mag, die Philosophie und ihre Kenntniss doch nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen ist. Allerdings war das auch für einen Christen jener Zeit, wo die Gegensätze von Heidenthum und Christenthum noch so frisch waren, eine ebenso schwere, fast unmögliche Aufgabe, als für einen Heiden eine objective Anerkenntniss des Christenthums. Ein befriedigendes Verständniss hat die Philosophie in der Kirche damals und selbst bei einem O. nicht gefunden und nicht finden können; das war erst einer spätern, viel spätern Zeit vorbehalten.

Das Verhältniss des O. zu den weltlichen Wissenschaften überhaupt.

So wenig als die Philosophie, so wenig sind, müssen wir hinzusetzen, die „weltlichen" Disciplinen bei O. zu ihrem vollen Rechte gekommen. Nicht dass er sich nicht mit ihnen ernstlich beschäftigt oder von ihrem Studium gar abgerathen hätte, als wären sie vom Uebel; „wir (Christen) sind nicht so verrückt, dass wir meinten, ein Mensch, der sich der Bildung und Gelehrsamkeit befleisse, könne Schaden an seiner Seele nehmen."' Von Gregorius, dem Wunderthäter, hörten wir, dass O. seine Schüler nicht blos zum Studium derselben aufgefordert, sondern ihnen auch Anleitung dazu gegeben hat. Aber sie haben ihm, wie auch schon dem Klemens,' ihren letzten Werth doch nicht in ihnen selbst; er studiert sie daher eigentlich nicht um ihrer selbst willen; sie finden ihm ihre rechte Verwerthung erst in ihrer Beziehung und als Hülfsmittel für die Wissenschaft des Göttlichen, die allein den Namen der Weisheit verdiene. O. meint, — wenigstens spricht er sich so in seiner Schrift „über die Prinzipien" aus;

'c. Cels. 3, 75.

's. S. 144. etwas anders erklärt er die Stelle in seiner Apologie,' — unter der Weisheit dieser Welt, von der Paulus 1 Cor. 2, 6—8 rede, seien eben jene Disciplinen, die sich nur auf die Dinge dieser Welt beziehen, zu verstehen; er will sie zwar nicht 's. S. 237. zusammenstellen mit „der Weisheit der Fürsten dieser Welt",' aber sie stammt ihm doch auch nicht vom Geiste Gottes selbst, oder dem Logos, „sondern von gewissen Mächten, die sie wirken," wie er demgemäss auch von „einer Kraft oder Macht, welche die Dichtkunst, wieder von einer andern, 'de princ. III. 3,3. welche die Geometrie u. s. w. inspirire," spricht.' Auch hätten sie, sagt er, „nichts in sich, um irgend etwas von der Gottheit, von der Weltökonomie oder sonst von einem erhabeneren Gegenstand, oder auch nur von der Anleitung zu einem 'de princ. III. 3,2. guten und seligen Leben zu fassen;"' als ob, was ihm doch sonst kein fremder Gedanke war, die Welt nicht ein Ausdruck der göttlichen Eigenschaften, in ihrer Ordnung und Gesetzmässigkeit Gott nicht zu erkennen wäre! Und wäre doch nur, was den Inhalt jener höhern Wahrheiten, jener sog. Weisheit Gottes bilden soll, die ewigen sittlichen Ideen, die jeder Menschenseele eingepflanzt das Unmittelbarste und Gewisseste und allerdings auch das Höchste sind! Wenn wir aber recht zusehen, so ist es die richtige, die geistige, d. h. die allegorische Auslegung der h. Schriften, es sind die metaphysischen Lehren von dem überwesentlichen Gott, von dem Logos-Christus und ähnliche, insbesondere ist es auch der ganze Wust des dämonologischen Aberglaubens, den O. als die göttliche Weisheit preist, im Verhältniss zu der die sog. weltlichen Disciplinen nur einen untergeordneten Werth, ja sich gewissermassen dienend zu verhalten hätten. Und doch liegt es so nahe einzusehen, dass eben nur das, was der Welt angehört, der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft ist und sein kann, und dass nur die sog. weltlichen Wissenschaften den Anspruch machen können, Wissenschaften zu sein. Aber eben jener transzendente, mythische Standpunkt, den man auch schon den supranaturalen genannt hat, ist es, der diese weltlichen Wissenschaften nicht zu ihrem vollen Rechte kommen lässt.

Das hat sich freilich arg genug gerächt. Wie oft vermisst man eine gesunde, verständige, naturgemässe Beurtheilung

und Erklärung der Dinge! So sucht O. die Ursache der schnellen Bekehrung ganzer Völker und Städte nicht in dem vorbereitenden Entwicklungsgang derselben, sondern in dem Eindruck, welchen die Erscheinung Christi bei den diesen Völkern vorstehenden Mächten hervor gebracht habe. Nichts aber ist charakteristischer in dieser Beziehung als die Art, wie O. die heidnische Magie auffasst und erklärt. Er meint, „sie sei nicht, wie die Anhänger des Epikur und Aristoteles dafür halten, ganz und gar aus dem Leeren, vielmehr wie die in dieser Sache Kundigen darthun, etwas Unbestreitbares, das seine guten Gründe habe, wenn diese auch nur von Wenigen erkannt werden."[1] Wir sehen ihn daher auch in dem Wahn befangen, dass durch solche magische Mittel und Künste Geister, die Seelen Abgeschiedener, sowie Dämonen gebannt werden können; „denn wenn Solche an gewissen Orten oder Wohnungen, meist unheimlichen und dunklen, oft ganze Aeonen durch festgebannt erscheinen, so kann man diess nicht anders erklären, als entweder in Folge ihrer eigenen Schlechtigkeit, die sie hier festhält,[2] oder in Folge eines magischen Zaubers."[3] Ueberhaupt könnten, wie er glaubt, die Geister durch Magie, magische Beschwörungen angezogen und entfernt, herbeicitirt und wegcitirt werden. Als die magischen Mittel bezeichnet er dann bald „gewisse Wurzeln und Kräuter, durch welche die einen Mächte gewonnen, die schädliche Einwirkung anderer abgehalten wird,"[4] bald Bannsprüche, Zauberformeln mit Namen, „denen von Natur eine besondere Kraft inne wohnt."[5] Dass hier nichts weiter vorliege als Täuscherei und Betrügerei einerseits, vielleicht von etwelchem physikalischem Apparat unterstützt, und blinder Aberglaube anderseits, zu dieser Einsicht hat den O. seine Gnosis, die ihn so vornehm auf die weltlichen Wissenschaften, auf die Aristoteliker und Epikureer herabsehen liess, nicht gebracht; er nimmt für baare Wirklichkeit, was höchstens Phantasmagorien sind, und will sie durch den Unsinn der Magie erklären. Auch die Wunder, die wir ihn annehmen sahen,[6] die Wunder nämlich, die auf heidnisch-dämonischem Boden verrichtet würden, und an deren Wahrheit er ebenso wenig zweifelt als an derjenigen der jüdischen und christli-

[1] c. Cels. 1, 24.
[2] s. S. 242; 316.
[3] c. Cels. 7, 5; 5, 9.
[4] de princ. II. 11, 5.
[5] c. Cels. 1, 24.
[6] s. S. 150; 154.

chen Berichte, erklärt er „durch magischen Zauber und Sprüche, dadurch die Goëten so auf die Dämonen wirken, dass sie über sie und ihre ganze Macht, wo, wie und an wem sie es wollen, verfügen können; so z. B. zu dem sog. Liebeszauber."' Allerdings gehörte auch dieser Aberglaube mehr oder weniger jener ganzen Zeit an, die wie kaum eine andere so viel in Magie und Theurgie „machte", und ist selbst von Celsus getheilt worden; wenn aber O. geglaubt hat, diese Sache in ihrem wahren Wesen dadurch zu erfassen und ihr auf den Grund zu gehen, dass er, im Gegensatze zu den Heiden, die in diesen Künsten eine Wirkung ihrer Götter und ein Zeugniss für deren Göttlichkeit sahen, ähnlich wie die Juden und Christen es machten mit ihren Wundergeschichten, den Göttern die Dämonen substituirte und dem wunderhaften Thun derselben die Absicht unterlegte, von dem Glauben an den wahren Gott abzuziehen, so kann man darin nur einen neuen Aberglauben erkennen, der durch die Prätention, mit der er auftritt, noch widerlicher wird, übrigens bei den Christen eine ziemlich allgemeine und beliebte Weise gewesen zu sein scheint, in der sie sich mit der heidnischen Magie, die sie unkritisch genug annahmen, zurecht fanden.' Noch charakteristischer ist aber, dass es O. nicht genug ist, die Kraft der Magie anzuerkennen; er will sie auch noch rationell nachweisen, um auch hier sich als Mann der Gnosis zu zeigen. Diess nun glaubt er, da doch schliesslich auf die Kräftigkeit der magischen Formel das Meiste ankam, nicht besser thun zu können, als indem er diese Kräftigkeit durch den Nachweis von der Kräftigkeit der dabei gebrauchten Geister- und Gottesnamen, besonders der hebräischen, darzuthun suchte. Namen überhaupt, davon geht er aus, seien nicht zufällige Bezeichnungen, nach Willkür der Menschen, wie Aristoteles meine,' sondern „stünden in einer wesentlichen Beziehung zu den Gegenständen, die sie ausdrücken,"' seien also bedeutungsvoll. Um wie viel mehr gelte diess von gewissen Namen höherer Geister, Engel-Dämonen, besonders von den Namen des höchsten Gottes, die dieser sich selbst in der hebräischen Sprache gegeben habe. Zu deutlicherem Erweis dieser Sache kombinirt er' mit seiner platonischen Ansicht von der „Na-

'c. Cels. 7, 69.

's. I. 2, S. 194 f.

'c. Cels. 1, 24; 5, 45.

'Exhort. ad. Martyr. c. 46.

'vrgl. S. 64.

Vorwort.

Entsprechend der ersten Abtheilung des ersten Bandes meines kirchengeschichtlichen Werkes lasse ich auch diese zweite, welche die griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts umfasst, in zwei Hälften zerfallen, deren vorliegende erste die Biographieen von Klemens und Origenes zum Inhalt hat. Um indessen eine allzu grosse Ausdehnung zu vermeiden, besonders auch um für Origenes hinreichenden Raum zu gewinnen, habe ich die in der ersten Auflage gegebene Biographie des Klemens, dessen Gedanken ohnehin mehr torsoartig sind, so viel möglich zusammengezogen und sie in diejenige des Origenes verwoben. Dagegen habe ich diesem letzteren eine desto umfassendere und eingehendere Bearbeitung angedeihen lassen, auf die er durch seine hervorragende geistige Bedeutung gerechten Anspruch hat. Was ich hier liefere, ist eine ganz neue Arbeit, die mit meiner frühern nichts mehr gemein hat als den Titel. Dass diess eine unnöthige Mühe gewesen, wird man nicht sagen können. Zwar hatte inzwischen Redepenning eine Darstellung des Origenes, seines Lebens und seiner Lehre, in zwei Bänden erscheinen lassen; wer sich aber mit diesem Werke genauer beschäftigt, wird wohl mit mir der Ueberzeugung sein, dass es eine neue Bearbeitung des Origenes nichts weniger als überflüssig macht. Beispielsweise verweise ich auf den Abschnitt über Celsus und über Origenes als Apologeten. Man wird hier

das alte Gerede und Urtheil über Celsus, diesen bedeutendsten aller Bekämpfer des Christenthums in der alten Zeit, wiederfinden; worin denn aber dessen Angriffe bestanden, darüber bleibt der Leser völlig im Dunkeln. Es fehlt an einer geordneten, lichtvollen Zusammenstellung der Hauptpunkte der celsischen Polemik, obwohl eine solche aus der Gegenschrift des Origenes ziemlich umfassend und getreu zu entnehmen war; und ebenso wenig lernt man die Vertheidigung des Origenes, der dem Gegner Schritt für Schritt folgt, kennen. Ueberhaupt wird aus dem genannten Werke, einen so gelehrten Apparat es auch zur Schau trägt, selbst der aufmerksamste Leser nicht im Stande sein, ein klares, bestimmtes und vollständiges Bild von Origenes zu gewinnen. Redepenning lässt den Alexandriner nie in seiner eigenen Sprache reden, er gibt ihn nicht in der authentischen Form, die doch bei einem Manne, der ein Denker ist und für seine Gedanken auch den bestimmten Ausdruck hat, so charakteristisch und bedeutsam ist, sondern paraphrasirend mit eigenen Zusätzen, so dass man nie weiss, ob das, was so hingestellt ist, auch wirklich origenistisch ist, oder nicht vielmehr verquickt; und dafür wird man nicht entschädigt durch die vielen Citate in den Anmerkungen, da sie nur selten die Originalstellen wiedergeben, in der Regel nur auf die Orte, wo die Belegstellen zu finden seien, verweisen; will daher der Leser den Origenes, wie er redet, kennen lernen, so muss er dessen Werke selbst zur Hand nehmen. Redepenning lässt ihn im Stich. Aber auch den Gedankeninhalt gibt dieser nicht in der Entwicklung und Begründung, in der Origenes ihn zu geben pflegt und so erst in sein rechtes Licht und Verständniss setzt; vielmehr begnügt er sich, dessen Sätze äusserlich hinzustellen, so dass man oft gar nicht weiss, wie derselbe zu solchen Anschauungen hat kommen können. Endlich vermisst man auch eine scharfe Gliederung, eine

Hervorhebung dessen, was unter die Hauptstücke zu zählen ist, was ein wesentliches Moment bildet im Unterschied von den untergeordneten, den Nebenvorstellungen; es ist Alles aggregatmässig zusammengestellt; ein „und“ muss statt des innern Zusammenhangs den Uebergang von dem einen Satz zum andern vermitteln. Hiezu kommt noch, dass es R. an einer Beurtheilung fehlen lässt, welche den gegebenen Stoff allemal auch kritisch beleuchtet und um so mehr noth thut, als dem origenistischen Systeme Zweideutigkeiten, Schwankungen, Lücken, Inkonsequenzen und selbst Widersprüche nicht fremd sind.

In diesen Ausstellungen an dem Werke meines Vorgängers habe ich zugleich die Hauptpunkte angedeutet, die mir für meine eigene Arbeit maassgebend sein mussten. Ich bin mir auch bewusst, gewissenhaft darnach gearbeitet zu haben; nichtsdestoweniger fühle ich je länger je lebhafter, wie fern ich noch von meinem Ideal einer geschichtlich-biographischen Darstellung bin.

Schliesslich kann ich nicht bergen, dass es mir während meiner Arbeit oft vorkam, als müsste eine objektiv gehaltene Biographie des Origenes von einem besonderen Interesse für unsere Zeit sein. Wenn ich mich z. B. im Geiste mit Celsus beschäftigte, dessen Angriffe, genauer zugesehen, weniger den authentisch-historischen Jesus als den Jesus Christus, wie er von der evangelischen Tradition dargestellt und von der Kirche aufgefasst wurde, weniger das Christenthum selbst als den kirchlichen Glauben trafen, oder wenn ich las, wie Origenes seine allegorische Interpretation der „göttlichen“ Schriften zum Theil damit begründete, dass doch unläugbar in denselben so manches Gottes Unwürdige, so manches Unwahrscheinliche, ja Unmögliche, so manche Widersprüche sich fänden, wenn sie wörtlich aufgefasst würden, was doch anderseits mit ihrer präsumirten Göttlich-

keit streite, oder wenn ich mir die Spekulationen seiner Gnosis vergegenwärtigte, in welche dieser geistig sein wollende und auch in Wahrheit geistige Mann das Wesen des Christenthums setzte, über welche aber das religiöse Bewusstsein längst hinausgeschritten ist, so tauchten vor mir die religiös-theologischen Streitfragen der Gegenwart auf; ich fühlte mich manchmal versucht zu Anspielungen und Seitenblicken, aber ich hielt sie für unvereinbar mit dem Ernst einer geschichtlichen Arbeit.

Oberstrass bei Zürich, October 1868.

Friedrich Böhringer.

tur" der Namen den Mythus von der Vertheilung der Länder und Völker der Erde,' und wie die Engel-Dämonen, welche der Allerhöchste mit der Aufsicht über die Heidenvölker betraut habe, jedem derselben zugleich die besondere Sprache gegeben hätten und in und mit ihr auch die Namen, mit denen sie selbst wollten benannt sein; wie dagegen der Allerhöchste dem jüdischen Volk, das er sich selbst vorbehalten als sein Volk, seine Sprache gegeben habe, wie daher diese Sprache die Ursprache der Menschheit sei und ihre Bezeichnungen Gottes die eigentlichen und wahren Gottesnamen. Auf diese Weise glaubt er dargethan zu haben, warum die hebräischen Gottesnamen von solcher Art seien, dass ihnen schon an und für sich eine besondere Kraft zukomme, wenn sie nur so, wie sie lauten, ausgesprochen würden;' haben wir ihn doch von der Sprache und dem Worte Gottes überhaupt sagen hören, dass sie, wenn auch noch unverstanden, wenn nur erst andächtig angehört, doch schon wie eine Inkantation wirkten.' Aber auch das glaubt er bewiesen zu haben, dass und wesshalb es nicht, wie Celsus meine, gleich sei, mit welchen Namen Gott benannt und angerufen werde, ob mit Adonai oder mit Jupiter; denn nur der erstere sei ein wahrhafter Gottesname, der andere und alle ihm ähnlichen bestimmte Namen von Dämonen; — eine Ansicht, die er allerdings an andern Orten wieder durchbricht, wo er sich dahin ausspricht, dass es gewisse Dinge gebe, vor allen aber Gott selbst, für die jeder Name unzureichend sei;' und ebenso erklärt er, „dass nicht einmal alle Christen in ihren Gebeten sich der in den h. Schriften vorkommenden bestimmten Namen für Gott bedienen, sondern die Griechen griechisch, die Römer römisch und so Jeder in seiner besondern Sprache, wie er es eben vermöge, Gott anrufe und preise, und dass Gott, als der Herr und Meister aller Sprachen, Alle höre, in welcher Sprache sie auch zu ihm beten mögen, da es doch, wenn man auf das sehe, was das Herz damit meine, nur Eine Sprache gebe, wenn sie auch in verschiedenen Mundarten ausgedrückt werde."' Wie stimmt das mit der „Namen-Philosophie?" Und doch soll auch das noch durch sie erklärt sein, dass und warum in den magischen Beschwörungen die Namen der

's. S. 223. ff.

'c. Cels. 1, 24.

's. S. 352; 363.

'de princ. IV, 27.

'c. Cels. 8, 37.

darin angerufenen Geister ihre Wirkung auf diese nie verfehlen, sondern eine gewisse Kräftigkeit hätten, aber allerdings „nur in der besonderen Sprache eines jeden dieser Dämonen,“ daher z. B. „egyptische Namen nur auf egyptische, persische auf persische Dämonen wirken,“ dass sie aber, „sobald sie in eine andere Sprache übertragen würden, die ihnen in ihrer eigenen Sprache zukommende ursprüngliche Kraft verlieren,“ dass endlich „die Magier, die mit den Dämonen verkehren und sie mit Hülfe ihrer magischen Formeln sich dienstbar machen, das nur so lange thun und vermögen, als sich keine stärkere und göttlichere Macht, denn der magische Zauber und die Dämonen seien, zeige oder genannt und angerufen werde, dass aber, wenn sich eine solche sehen oder hören lasse, es mit der Macht und Wirksamkeit der Dämonen ein Ende nehme, weil sie das Licht der Gottheit nicht auszuhalten vermögen.“ Ein solcher höherer Name sei nun eben auch „der Name Jesus, der schon unzählige Dämonen aus Leibern und Seelen vor Jedermanns Augen ausgetrieben, indem er seine Macht auf die ausübte, von denen die Dämonen ausgetrieben wurden.“

c. Cels. 5, 45. — c. Cels. 1, 24. — c. Cels. 5, 45. — c. Cels. 1, 60. — c. Cels. 1. 25.

Mit dieser „Gnosis“ der Magie glaubte O. etwas recht Tiefes gegeben zu haben, und eben darum sind wir noch so weitläufig gewesen, um zu zeigen, wie diesen Mann seine Gnosis in Verirrungen geführt hat, vor denen ihn nichts mehr bewahrt hätte als ein unbefangenes Studium der weltlichen Wissenschaften und eine naturgemässe Beobachtung und Betrachtung der Dinge. Um wie viel höher erscheinen doch hierin die von ihm so viel geschmähten Epikureer, z. B. ein Lucian oder jener andere Celsus, der Arzt!

s. S. 181.

O. als Schriftsteller.

Als Schriftsteller war O. fruchtbar wie Wenige; indessen hätte er die Mehrzahl seiner exegetischen Arbeiten wohl besser nicht geschrieben; er selber kann sich dieses Gefühls auch nicht ganz erwehren. Im Laufe der Biographie haben wir Gelegenheit gehabt zu bemerken, was er Alles geschrieben, aber auch, dass das Meiste davon entweder verloren gegangen oder doch nicht in der authentischen Form auf uns gekommen ist. In der Fluth dieser Schriften gelten mit Recht als die Hauptwerke und zugleich als die Hauptquellen zur

Tom. in Joh. 5, 94. 96.

Kenntniss seines Geistes, und zwar schon darum, weil sie in der griechischen Ursprache sich uns erhalten haben, unter den exegetischen Arbeiten die Commentare über Johannes und Matthäus, dann das apologetische Werk gegen Celsus; endlich die kleineren Traktate praktischen Inhalts: „über das Gebet“ und „über das Martyrium.“*) Hiezu darf man noch die berühmte gnostische Schrift „über die Prinzipien“ rechnen, wenn sie schon nur im letzten, im 4. Buch griechisch uns erhalten ist.

Grösser als der Exegete ist der Apologete, grösser als der Apologete der Dogmatiker, wenn dieser Ausdruck bei einem Manne der Gnosis erlaubt ist.

Der Styl des O. ist ohne alles rhetorische Pathos. Er ist die Sprache des Denkers, der nicht überreden, sondern belehren und überzeugen will. Er gleicht nicht einem Bergstrom, wie derjenige Tertullians, sondern eher dem ruhigen Laufe eines durch eine Ebene hinziehenden Flusses. Man muss sogar sagen, er leide an Breite, Weitschweifigkeiten, Wiederholungen; die Sätze sind nicht selten übermässig lang und in einander geschlungen. Es ist diess eine Folge seiner Vielschreiberei, zu der er von seinen Freunden gedrängt wurde; sie hat ihm nicht die Zeit gelassen, die letzte Feile an seine Arbeiten zu legen.

Vergleichung des O. mit Klemens.

Wir wollen diese Charakteristik mit einer Vergleichung des O. mit seinem Lehrer Klemens beschliessen. Beide wollen christlich-kirchliche Gnostiker sein und sind es auch. Beide theilen die idealistische Richtung: sie wollen den Glauben zum Wissen erheben. Beiden ist die Anschauung des Christenthums als der universalen Religion, als der Geistesreligion gemeinsam; ebenso gelten beiden Judenthum und hellenische Philosophie als pädagogische Vorstufen zu demselben. Auch ist es derselbe Begriff des Logos, durch den sich beide ihre Anschauungen vom Christenthum wie von der alttestamentlichen Religionsstufe und der griechischen Philosophie ver-

---

*) Die beste Ausgabe der sämmtlichen Schriften des O. ist diejenige von C. und C. V. Delarue in 4 Foliobänden, Paris 1740—59. Neue Handausgabe von Lommatzsch, Berlin 1831—48, 25 Bde.

mitteln: diese alle sind ihnen Offenbarungen des einen und selben Logos, der sich durch sich selbst in Christus geoffenbart hat, durch Moses, das Gesetz und die Propheten im Judenthum, und, allerdings fragmentarischer und partieller noch, durch die Philosophen im Heidenthum. Beiden ist endlich auch die unhistorische Betrachtungsweise gemeinsam, sowohl in Beziehung auf Christus und das Christenthum, das sie wesentlich zur persönlichen Offenbarung des Logos machen, als in Beziehung auf das Judenthum und Heidenthum. Auch in einzelnen Lehrpunkten besteht zwischen beiden eine ziemliche Identität der Auffassung; in der Theologie z. B. die Fassung vom Logos als der dem Vater zwar subordinirt, nichtsdestoweniger aber Eins mit ihm sein soll; in der Anthropologie die Betonung der menschlichen Freiheit; in der Christologie die mehr oder weniger doketische Betrachtung der Person J. Christi. Dagegen macht sich auch wieder zwischen beiden eine mannigfache Verschiedenheit geltend. Die in dem System des O. so durchgreifende Lehre von der Entstehung der Seelen und von ihrer Einkörperung als gefallener Geister fehlt bei Klemens; ebenso die von O. angenommene einzige Möglichkeit einer Vermittlung des Logos mit dem Körper durch die Seele, denn Klemens nimmt eine Verbindung des Logos mit dem Körper ohne alle Vermittlung einer menschlichen Seele an. Diese Verschiedenheit erstreckt sich jedoch nicht blos auf einzelne Lehren, sondern auch auf die ganze Haltung der Gnosis. Allerdings hatte schon Klemens es als eine Forderung des christlichen Gnostikers ausgesprochen, dass der Glaube zum Wissen erhoben werde; er selbst hat diess in zwar anregenden aber bunt durch einander gewürfelten Gedanken gethan; es ist Alles torsomässig bei ihm. Den zum Wissen erhobenen Glauben zur Wissenschaft fortzuführen, die Gnosis in ein System zu bringen, diesen Versuch hat erst O. unternommen, und das muss als ein Fortschritt bezeichnet werden, wenn auch die wissenschaftliche Form noch eine unvollkommene ist. Auch leitet O. die Gnosis nicht wie Klemens aus einer geheimen Ueberlieferung ab, sondern lässt sie auf dem Wege allegorischer Schrifterklärung und philosophischen Denkens gewonnen werden. Ueberhaupt

Inhalts-Verzeichniss.

Origenes. (Klemens.)

---

aber erscheint O. viel umfassender und fruchtbarer in seinen Leistungen, um nur an seine kritisch-exegetischen und apologetischen Arbeiten zu erinnern, die wir bei Klemens vergebens suchen.

Druckfehler.

S.	3	Zeile	15	von	oben	statt:	Sittlich-Religiösen lies: sittlich-religiösen.
„	46	„	10	„	„	„	260 lies: 254.

